مركز دراسات الوحدة العربية



نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

محدداته وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

محدداته وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الجابري، محمد عابد
العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته/محمد عابد الجابري.
٣٩٢ ص. ـ (نقد العقل العربي؛ ٣)
ببليوغرافية: ص ٣٧٥ ـ ٣٨٢.
يشتمل على فهرس.
١. الاسلام والسياسة. ٢. الفكر السياسي. أ. العنوان.
ب. السلسلة.
297

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ١٩٩٠
الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢
الطبعة الثالثة، منقحة: بيروت، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٥
الطبعة الرابعة: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل عام:

مقاربات في المنهج والرؤية

— ١ —

لكل فعل محددات وتجليات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية. أما التجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها.

والسياسة فعل، له هو الآخر محدداته وتجلياته. وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس احدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم. **ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي».** هو «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادىء» وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست انتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

كان موضوع البحث والدراسة في الجزءين، الأول والثاني، من هذا الكتاب[1] هو **«عقل الفكر العربي»** أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء ـ الثالث ـ فهو **«عقل الواقع العربي»** ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: انتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، و **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط ٢، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادىء تُلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... إلخ) والمبادىء (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولية إلى معان وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة لدراسة الأخرى.

سيصاب القارىء، اذن، بخيبة كبرى إذا كان ينتظر منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي ـ المعرفي: «الخالص» أو «المجرد». إننا لو فعلنا ذلك لكنا سنكرر ما سبق أن قلناه حول مسألة الخلافة عند أهل السُّنة في سياق حديثنا عن تكوين النظام المعرفي البياني[2]، وحول الولاية والإمامة في إطار تحليلنا للنظام المعرفي العرفاني[3]، وحول «المدينة الفاضلة» عندما كنا بصدد شرح الكيفية التي حاول بها الفارابي تبيئة النظام المعرفي البرهاني ـ الأرسطي ـ في الثقافة العربية[4]. أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط ضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا يخضع لها، بل يحاول اخضاعها لما يريد تقريره: يمارس السياسة فيها. **العقل السياسي، اذن، ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة. السياسة تقوم على البرغماتية (= اعتبار المنفعة)، فهل ننتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما منه يستمد هويته؟**

والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر؛ وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك «الأخطار» التي تنطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى مع موضوعنا فلم نتقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهدنا، من جهة

---

(٢) الجابري، **تكوين العقل العربي**، الفصل الرابع إلى السابع.

(٣) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع.

(٤) نفس المرجع، القسم الثالث، الفصل الأول.

أخرى، على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر.

ورغبة منا في اشراك القارىء معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد تجنبنا عرض المفاهيم التي سنوظفها عرضاً معجمياً يقتصر على تعريف المفهوم بعبارات عامة جافة، وفضلنا، بدلاً من ذلك، طرحها ضمن وجهات نظر في قضايا معينة تقترح نوعاً من الرؤية لمسائل تهم موضوعنا بصورة مباشرة. وتوخياً لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين نعرض وجهة نظرهم في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم، لندلي نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقترحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي سنتعامل معه بها.

ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا أهملنا في تحليل «الخطاب العربي المعاصر»، و«نقد العقل العربي»، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على أن التحليل الابستيمولوجي للخطاب أو للأداة المنتجة له (= العقل) شيء، ودراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر. ولكن بما أن «العقل السياسي» يقع بالضبط بين من يمارس السلطة السياسية أو يشرع لكيفية ممارستها وبين من تمارس عليهم، فإنه من البديهي أننا سنصدر هنا عن نوع من التصور للعلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، لا هكذا باطلاق، بل كما تقوم في مجتمع من نوع المجتمع الذي ندرس العقل السياسي فيه: المجتمع الذي لم تتطور الأوضاع فيه إلى مرحلة الرأسمالية. والمجتمعات التي توصف في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة بأنها «مجتمعات قبل رأسمالية» أنواع وأصناف: المجتمعات القبلية، مجتمعات حضارات الشرق القديم، المجتمع العربي في القرون الوسطى والحديثة، وإلى حد ما في العصر الحاضر أيضاً، مجتمعات آسيا وافريقيا المصنفة ضمن «العالم الثالث»... إلخ، وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات ـ قبل الرأسمالية ـ فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارىء العربي غير المختص على مجمل ابحاث تساهم بصورة أو بأخرى في تأطير رؤيتنا للموضوع.

وإذا نظرنا إلى المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية انها غائبة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، أو أنها لم تدخل بعد كعناصر أساسية في الخطاب السياسي والسوسيولوجي العربي (= خطاب «علماء» السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والاجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنَّع إلى المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلى ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية أمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا لـ «العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد «العقل السياسي» العربي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع «المعاصرين». وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من اشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟

بعد هذه الملاحظات التي ارتأينا أنه ربما يكون من المفيد تسجيلها هنا، ننتقل إلى عرض المفاهيم والرؤى التي سنوظفها في بحثنا هذا، مبتدئين بتلك التي ستساعدنا على إغناء تعريفنا لـ «العقل السياسي».

ـ ٢ ـ

من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم «اللاشعور السياسي». وقبل شرح مضمون هذا المفهوم نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتساها مفهوم «اللاشعور» في الدراسات النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن. لقد لاحظ علماء النفس أن هناك أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه وهي تختلف عن ردود الفعل الآلية في كونها هادفة، تلبي حاجات معينة وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي لا تخضع لمراقبة «الأنا». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها انها تصدر عن «الشعور» فإن الأفعال الهادفة التي لا تخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها إسم «اللاشعور». ومعلوم أن عالم التحليل النفسي الشهير سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) قد أولى أهمية خاصة لـ «اللاشعور» إذ جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضمُّ الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام وفلتات اللسان وغيرها من الأفعال غير الإرادية. وهكذا صار السلوك البشري يصنف إلى سلوك صادر عن الشعور، عن وعي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن اللاشعور لا تتحكم فيه إرادة المرء بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة «الأنا»، ليلبّي حاجات غريزية دفينة أو رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد ومكبوتات طفولته، كفرد، بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب منه والسحيق وتنتصب على شكل «نماذج» (أشبه بمثل أفلاطون) لتشكل نوعاً من اللاشعور المشترك سماه يونغ بـ «اللاشعور الجمعي». اللاشعور الجمعي إذن، عند يونغ، هو عبارة عن رواسب دفينة في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني يمتد بعضها الى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والخطيئة)، وما ورثه الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة وما ترسّب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى تخايلهم المتعلقة بالمستقبل، كل ذلك يشكل في نظر يونغ «اللاشعور الجمعي» الذي يتحكم بصورة أو بأخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة.

ومع أن مفهوم «اللاشعور الجمعي» هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم «اللاشعور السياسي»، يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري[5] الذي نقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة «العقل السياسي» يحرص على التمييز بينهما تمييزاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً. ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة المنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي. هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأعراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه: فبينما تكتسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجياً تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وإيديولوجياً.

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة ليشرحه ضمن السياق الذي اختاره، على أن نعود بعد ذلك إلى تبيئته مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. ينطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية «الرسمية»، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً لقاعدة اقتصادية ولا هي «الاقتصاد المكثف»، كما يقول لينين، ولا هي تجد تفسيرها في الأشكال التي

---

(٥) Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

ولا بد من كلمة حول هذا الكتاب الهام الذي سنعود إليه أكثر من مرة، دون أن نحذو حذوه ولا أن نتبنى اطروحاته، فموضوعه وإشكالية صاحبه يختلفان عن موضوعنا واشكاليتنا. وريجيس دوبري مثقف فرنسي مرموق خريج المعهد العالي للأساتذة المعروف بمتانة برامجه وتنوعها وعمق الدراسات الانسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بشي غيفارا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية. ولما فشلت المحاولة اعتقل وأودع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلا راهب بدأ يزوّده بالكتب الدينية، فدرس الكتاب المقدّس والفكر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصول في الماركسية، فاجتمع في وعيه عالمان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية. فاكتشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين وإنما حلت محله، وأن ماركس نقد الدين كأفكار ولم ينقده كتنظيم، ولذلك لم يُشيِّد، أو لم يسعفه العمر ليشيِّد، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، على عهد ستالين خاصة، إلى دين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيماً مرتبياً كهنوتياً فسادت «عبادة الشخصية» وقام «مجتمع الاحتفال» بالأشخاص و«المنجزات» في المعسكر الشيوعي في مقابل «مجتمع الاستهلاك» في المعسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحققة بالفعل في المعسكر الشيوعي أبعد ما تكون عن الاشتراكية كما حلم بها مؤسسو الفكر الاشتراكي وعلى رأسهم ماركس نفسه...». إن الوعي بهذه الوقائع دفعه إلى إعادة النظر بصورة جذرية في «معتقداته» الماركسية. وأودع ذلك كتاباً كان ينوي تسميته «جوهر الماركسية» على غرار كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» الذي انتقد فيه الدين. ولما أخذ يتأمل ما كتب وجد نفسه - كما يقول - أمام نص يصدق عليه عنوان «نقد الحمق النظري» (الحمق بمعنى خفف: غياب العقل، عدم الصرامة المنطقية) وذلك على غرار عنوان كتاب آخر لفيورباخ، ثم قرّر أخيراً أن يعطيه معنى ايجابياً - كما يقول - فسماه بـ «نقد العقل السياسي». وإذن فالعقل السياسي الذي ينقده ليس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية خاصة.

تظهر فيها فتشرح نفسها بنفسها، كلا. «إن ملاحظة المجتمعات الحديثة [يقول دوبري] تشهد على أن ثبات السلوك السياسي لا تتعرض لتعديل جوهري بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا ترتبط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها. ان هذه البنيات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر ذلك تفرض نفسها ضداً عليها، ليس على صورة خيالات بل على صورة أنواع من السلوك»[6].

ويشرح دوبري فكرته هذه في اطار نقده للاشتراكية المطبقة في الاتحاد السوفياتي فيقول:

«ان التجربة «الاشتراكية» هي على الرغم من قصر مدتها تقدم لنا دروساً في هذا الصدد. إن «الاشتراكية كما طبقت» [= وليس كما يحلم الناس بها] قد أنجزت في تطبيقها كل ما كانت تحرمه عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تفترضه مستحيلاً. لقد بعثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثانية شيء مستحيل دونه علاقات الانتاج الجديدة. ان هذا لبرهان على أنه يوجد في جذور الظاهرة الاجتماعية، كما هي بطبيعتها، «قوة» غير مراقبة، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تقيد على المنطق قوانينه وعلى البرامج مطامحها. وهذه القوة التي لا تتحكم في تأثيرها وفعلها لا المخططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، تهملها الدراسة التقليدية للنظم السياسية وتقصيها من ميدان البحث. أما عندما تؤخذ بعين الاعتبار فينظر إليها على أنها شيء من قبيل السحر، تنتمي بصورة ما إلى عالم الأسرار، تدفع بالمختصين في «علم السياسة» الى الهجرة إلى «بلاد العجائب»[7]، وحينئذ يدور الحديث عن الحلم والسحر والخداع ونصيب كل منها بوصفها أنصبة تمثل البقية الباقية التي لا تقبل التحليل ولا تشجع عليه. ان هذا يعني نسيان الباحث اعطاء العقل نصيبه، نسيان أنّه إذا كان العالم قابلاً للوصف العلمي في نقطة منه فإنه يقبله على كل المستويات وفي جميع النقط»[8].

من هنا ينتقل دوبري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وعيهم ذاك، خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لا ينسجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ «حرية»، بل انهم هم أنفسهم نتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، فإن الجماعات البشرية المنظمة لها لاشعور توعي خاص بها، تشكل الديانات وما يقوم مقامها من الايديولوجيات أكثر أعراضه وضوحاً، لاشعورٌ نطلق عليه ها هنا اسم «اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة سيكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية [= خلافاً لمثل أفلاطون]، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا مما ينتمي إلى عالم الغيبيات [على الرغم من شؤم التشابه اللفظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ] انه لا يتحدد بأشكال رمزية طافية على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست

---

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشير هنا إلى كتاب جورج بيردوي «السياسة في بلاد العجائب»:

Georges Burdeoui, *La Politique au pays des merveilles* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

(٨) Debray, *Critique de la raison politique*, p. 50.

الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وتجليات»[٩]. (التشديد من عندنا. م. ع. ج).

يـرى دوبـري، إذن، أن الـظاهـرة السيـاسيـة لا يؤسسهـا وعي النـاس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقيـة، بل إنما تجـد دوافعها فيما يطلق عليه اسم «اللاشعـور السياسي» الـذي هو عبـارة عن بنيـة قوامهـا عـلاقات مـادية جمعيـة تمارس عـلى الأفراد والجـماعات ضغـطاً لا يقاوم، عـلاقـات من نـوع العلاقات القبلية العشائرية والعـلاقات الـطائفية والعـلاقات المـذهبية والحـزبية الضيقـة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطـر ما يقـوم بينهم، بفعل تلك العلاقـات نفسها، من نعـرة وتناصر أو فـرقة وتنـافر. وهـذه البنية من العـلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنيـة الفوقيـة في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها، فهي ليست جزءاً من تلك، وبالتـالي فهي لا تخضـع لهذه، بـل لها وجـودها الخـاص المستقل عن البنيتـين معـاً: فـالنعـرة القبليـة العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على مغانم ومصالح ظواهـر تبقى، نشطة أو كـامنة، في كيـان الجماعـات سواء كـان أفرادهـا يعيشـون في مجتمـع اقطاعي أو رأسمالي أو اشـتراكي من نوع الاشـتراكيات المطبقة حـالياً: نقـول في «كيان الجـماعات»، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن «اللاشعور السياسي» لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعـلاقات سيـاسيـة اجتماعية بين الأفراد وليـس بسلوك الفـرد، فهو إذن يختلف عن الـلاشعور عـنـد علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

هذا ونحن عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دوبري لا نأخذه بكل حـمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضـوعنا الـذي يختلف إختلافـاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يقـع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتـل موقعـاً أساسيـاً وصريحاً في حيـاتنا الـسيـاسية، بينـما العلاقات الاقتصـادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمـع إلا بصورة جـزئية. وهكـذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سيـاسي في الـسلوك الديني والسلوك العشـائري داخـل المجتمع العـربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن الـسياسة عندنـا بدأت تمـارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. وإذن فاللاشعور الـسياسي المؤسس للعقل الـسياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنـه «الديني» و«العشـائري» اللذان يوجهان من خلف

---

(٩) نفس المرجع، ص ٥١.

الفعل السياسي بل لا بد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي. وهكذا فإذا كان دوبري يقيم التراتب التالي بين ما هو سياسي وما هو ايديولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقدمه له المجتمع الأوروبي، فيقول: «ان فَهْم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في «الايديولوجيا»، وفهم ما ينتمي إلى الايديولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمي الى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية»[10] (= العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة والقبيلة)، فإن هذا النوع من التراتب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية العربية الإسلامية. ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن الاجتماعي هو الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الايديولوجي وأن هذا الأخير يؤسس الديني (= التمذهب)، وإذن فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس «الاختيار السياسي» وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه، وهذا ما سيظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب.

— ٣ —

هذا عن مفهوم «اللاشعور السياسي» الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل، تفكيراً وممارسة. أما عن المرجعية العامة لـ«العقل السياسي» والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «النفس» الجماعية فهو ما نترجمه هنا بـ«المخيال الاجتماعي»[11] (Imaginaire Social) وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر. وكما

---

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٨.

(١١) كلمة «Imaginaire» من الكلمات التي لا نجد لها مقابلاً، مألوف الاستعمال، في اللغة العربية. والكلمة مشتقة من «Image» بمعنى صورة: صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال. ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للإسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صور الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ المصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرّباً هكذا: فنطاسيا (Phantasia) وبالفرنسية والانكليزية (Imagination) الملكة الذهنية التي بها يستحضر الذهن صور الأشياء.

أمّا لفظ «Imaginaire» (= خيالي) فهو في الأصل وصف لما لا يوجد إلاّ في المخيلة كالعنقاء والغول والشخصيات الأسطورية... غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى عام كإسم موصوف ويقصد به عالم الخيال، ما تنتجه المخيلة وميدان التخيل. ولهذا يترجم بعض الكتّاب العرب المعاصرين هذا المصطلح بـ«المتخيل الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً. في اللغة العربية كلمات مثل «المَخالة» مصدر خال بمعنى ظن، والمخيّل، بتشديد الياء وفتحها، يقال فلان يمشي على المخيل أي على ما خيلت له، أي من غير يقين. والمخايل جمع مَخِيلة على وزن «كبيرة» ومعناها السحابة أو المخيلة بالفتح والضم وكسر الخاء، وهي السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. وتستعمل كلمة مخايل في معنى خاص فيقال مخايل السؤدد ومخايل السوء أي ما يتخيله الانسان بشأنها.
=

فعلنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السيامي ستترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية. ينطلق بيير أنصار في تعريف المخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاء بعض، على أساسه، فيقول: «والواقع انه [أي الفعل الاجتماعي] يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تنتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستضمرة، حسب ما ينتظره كل منها من الأخرى. وبعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تنتظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والإندماج المحمل بمعانٍ ودلالات، كما تفترض لغة رمزية [شيفرة] اجتماعية ومستضمرة. ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن ارجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والمادية، ذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية انها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات. ومن هنا فإن كل مجتمع ينشيء لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها»[١٢].

ويقول باحث آخر إنه «بقيام الجماعات البشرية بإنشاء معانٍ ودلالات مخيالية اجتماعية، تتمكن من اعطاء معنى لكل ما هو «موجود»، لكل ما يمكن أن يقوم فيها أو يقوم خارجها. وأيضاً فبفضل هذه المعاني والدلالات المخيالية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه... إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه. فمن خلال هذا الموشور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء كان هذا الآخر «وحشياً» أم «متحضراً»، «كافراً» أم «مؤمناً». وهذه التمثلات والتصورات المخيالية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية قائمة تعرف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين»[١٣].

وإذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا. ومن أجل هذا الغرض نقول: إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة،

---

* هذا ولم أعثر على كلمة «مخيال» ـ التي نستعملها هنا ـ وهي كما هو معلوم صيغة للمبالغة (كمقدام) ولاسم الآلة (كمفتاح) وقد فضلتها على غيرها لأن مصطلح «Imaginaire social» فيه شيء من معنى الآلة والوسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة (السلطة) كما يتبين ذلك أعلاه: ذلك لأن المخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المنظار» نرى من خلاله «حقيقة الأشياء»، أي نعطيها معنى.

(١٢) Pierre Ansart, *Idéologies, conflits et pouvoirs* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 21.

(١٣) Claude Gillet, «Les Lectures: Cours social et écriture révélé.» *Studia Islamica*, LXII, MLMLXXXI, pp. 49-50.

الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرىء القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر. . . إضافة إلى رموز الحاضر «والمارد العربي» والغد المنشود. . . إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي. . . إلخ.

لعل القارىء قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كممارسة وكايديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في **المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي**. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل **هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد**. وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية[14]، فإن **المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية**. إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين العقل السياسي والنظام المعرفي، كلا. إن العقل السياسي هو قبل كل شيء «عقل»، فهو اذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي. ولكن بما أنه «سياسي» فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادىء ولا بآليات هذا النظام أو ذاك، بل هو يمارس «السياسة» في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة. . .) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي نفس الوقت يعمل بمبدأ «لكل مقام مقال»، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته. وبكلمة واحدة **إن آلية العقل السياسي هي «الاعتقاد». والاعتقاد يكون بـ «القلب» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة «الرأي العام» و«الجمهور»** (= أيها الناس، أيها الاخوان، أيها الرفاق) إن «منطق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، فالاعتقاد أو الايمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة، والهذيان ليس خطأ في الحكم. إننا لا نقرر في أن نؤمن أو لا نؤمن. إن المشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها. إن الايمان هو «صورة قبلية» [= قالب ذهني سابق للتجربة] لاجتماعية الانسان [أو للوجود السياسي] وليس عليه بوصفه كذلك أن يقدم مبرراته وبواعثه»[15].

---

(١٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

(١٥) Debray, *Critique de la raison politique*, p. 179.

اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان اجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته. إنهما يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، أو العنصر الذاتي/الجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، نقصد بذلك الكيفية التي تمارَسُ بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون المجتمع واعياً ورعية لا غير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه «الحرب» بواسطة السياسة. انه مفهوم «المجال السياسي» الذي سننتقل الآن إلى الحديث عنه.

— ٤ —

«المجال السياسي» مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظفه في موضوعنا، بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين. والكتاب صدر حديثاً بعنوان: **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**. وإذا نحن أردنا أن نقرب الإشكالية التي يعالجها المؤلف إلى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول إن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت «الدولة» في أوروبا من دولة «الأمير» [= الملك، الامبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحداثة السياسية»، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة... وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النُخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحداثة السياسية» الغربية تلك إلى بلدانها؟

وإذ يطرح المؤلف هذا السؤال المضاعف يصرّح أنه لا يريد أن ينطلق من وهم عالمية النموذج الأوروبي وإنما يريد أن يكتشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الإسلام، مقارنة تتعامل مع النموذجين معاً على أساس أن كلاً منهما نِدٌ للآخر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية.

وهكذا، وبتطبيق هذا «المنهج» يكتشف المؤلف، أو على الأقل يبرز بوضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال «السياسي»، أي خاص بالممارسة السياسية، ينافس «الأمير» والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية. لقد ظهر

هذا المجال نتيجة الصراع بين «الأمير» والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية «التعاقد» (أو العقد الاجتماعي ـ قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو «الشعب» و«المصلحة العامة» و«بناء شرعية السلطة على التعاقد»... إلخ، مما أصبح يشكل مجالاً سياسياً جديداً هو «المجال السياسي» الذي يجسم ما يعبر عنه بـ «الحداثة السياسية»، الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفي لدولة «الأمير».

ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف، ولا هي تعرف الآن، قطيعة مماثلة بين «الأمير» وما يسمى في هذه البلدان بـ «الدولة»، بل ما زال «الأمير» فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب ـ في نظره ـ فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و«الأمير». هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في «استيراد» الحداثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله «الأمير» بمفرده ويحتويه الدين احتواء. وهذا ما يفسر في نظره كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في آن واحد ضد «الأمير» وضد النخب العصرية وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع الايديولوجيات المنقولة والمستوردة للحداثة السياسية الأوروبية لم يبق أمام الجماهير إلا الإسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتعبئة الجماهير غير الإسلام، ومن هنا كانت «الصحوة الإسلامية» المعاصرة...[16].

واضح أن هذا التفسير لا يحمل جديداً من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحداثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين «الأمير» والكنيسة من جهة وبين «الأمير» والقوى الاجتماعية البرجوازية الصاعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حداثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قياس العكس لا يمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حداثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن «الأخلاق» البروتستانتية التي انتشرت

---

(١٦) Bertrand Badie, *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'Islam* (Paris: Fayard, 1986).

مع الاصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحث على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه بـ «الروح الرأسمالية» القائمة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاني. . . إلخ، وبهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برتراند بادي أعلاه قلنا، بناء على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن نثبت أولاً أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا، قوامه أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما أي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث انه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة - وليس على صعيد الواقع - الشيء الذي يحث على التعبئة ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويتمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

ويمكن أن نعزز هذا النوع من التفسير بطرح الأسئلة التالية: تُرى كيف كان سيكون مصير «الحداثة السياسية» في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضايقها وتقمعها، كما ضايقت أوروبا التوسعية وقمعت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي والإسلامي؟ ثم كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث، وضمنها العالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضر العالم العربي اليوم لو أن أوروبا تركت تجربة محمد علي في مصر تشق طريقها، لو أنها لم تتدخل سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، لو لم تعمل على اسقاط مصدق في إيران وهزم عبد الناصر في مصر. . .؟

وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يفسره

ماضيه وحده بل لا بد من أن ندخل في الحساب «حاضر»، بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. إن هذا لا يعني أبداً أننا نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية.

بعد هذا الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، من وجهة نظرنا، نعود إلى مفهوم «المجال السياسي» لنؤكد أولاً على أهميته الاجرائية، ثم لنلاحظ بعد ذلك أنه ليس هناك طريق واحدة ووحيدة لظهور المجال السياسي في المجتمعات. لقد اقترن ظهور هذا المجال في أوروبا بانتهاء الصراع بين الكنيسة و«الأمير» إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الالهي المزعوم لـ «الأمير» وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة). غير أن ما حصل في أوروبا ليس إلا حالة من جملة حالات أخرى، حالة كتب لها أن تتطور بفعل جملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل. ولكن المجال السياسي، كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون كنيسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرفتها عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة «معاوية» في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (قارن لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو أن نلاحظ أن ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوروبا هو أنه نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي فيها أو على الأقل تزامن معه. ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي تميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة «مجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه وقفة أطول، ليس فقط لأن المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيبقى طرحاً مجرداً فارغاً غير منتج ولا مفيد إذا لم يكن قائماً على تصور واضح لوضعية المجتمع الذي تطرح فيه تلك العلاقة: هل هو مجتمع من النمط الرأسمالي الذي يتصف كما قلنا بتمايز البنيتين التحتية والفوقية أم أنه من النمط «السابق» على الرأسمالية الذي تتداخل فيه البنيتان لتشكلا بنية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— ٥ —

عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسير جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، قصد

تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، مفيدة للفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق ابستيمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان. إن «اثنين زائد اثنين تساوي أربعة» معادلة حسابية صحيحة، ولكن لا في جميع أنواع الحساب، بل هناك نوع إذا طبقت فيه هذه المعادلة حرفياً كان الناتج خطأً، ذلك لأن «اثنين زائد اثنين» تساوي في نوع خاص من الرياضيات إما أقل من أربعة وإما أربعة وزيادة. وقوانين الفيزياء الكلاسيكية ومفاهيمها الأساسية لا تقبل التطبيق في عالم الذرة، لا تساعد على تحصيل المعرفة بهذا العالم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الابستيمولوجية... وهكذا.

وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق ابستيمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي مقولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. وإذا كان علماء الاجتماع الغربيون يسلمون بهذا لأنهم يعترفون، بل يدافعون ويُشيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمنهجهم في البحث، فإن الماركسيين «التقليديين»، ماركسيي المرحلة الستالينية وامتداداتها، يحتجون بـ «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية جانبين: جانباً ايديولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يضفيه «المناضل» على مقولاتها وقوانينها بهدف تعبئة جماهير المضطهدين عموماً وتجنيد وعي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً «علمياً» هو المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر...

هذا المنهج منهج «علمي». ونحن نضع لفظ «علمي» بين مزدوجين تنبيهاً لطابع النسبية الذي يطبع كل منهج علمي. كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في «الحاضر» (أي من الكشف عن قوانينها التركيبية)، إلى «كتابة» تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطبيعيات (فلسفة الطبيعة منذ نيوتن ولابلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الانثولوجيا (مورغان وأصل العائلة) وفي علم المستحاثات (كوفيه) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ (هيغل...). وفي هذا المنهج جانبان: الجانب الذي يخص «حاضر» الظاهرة أي قوانينها التركيبية وهذا ينتمي إلى «العلم» لأنه يعبر عن العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة كما هي معطاة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخصاً. أما الجانب الآخر الذي يخص تاريخ الظاهرة أو «قوانين» تطورها فهو ينتمي إلى الفلسفة والايديولوجيا، لا إلى العلم، أو على الأقل يختلط فيه الجانبان الايديولوجي والعلمي. ذلك لأن «الماضي» إنما يدرس هنا من خلال «ما تبقى منه» في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته بقطع النظر عن «الحاضر»، بل بالعكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تعزز التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة.

ذلك ما فعله ماركس. لقد درس النظام الرأسمالي كما كان في عصره وكشف عن قوانينه التركيبية، ثم انطلاقاً مما تبقى في هذا النظام من عناصر النظام السابق له راح يكتب «تاريخ» هذا الأخير بالصورة التي تجعله مرحلة من التطور، أفضت إلى النظام الرأسمالي، وهكذا بالنسبة للمراحل السابقة. تماماً مثلما فعل موزغان بالنسبة لـ «أصل العائلة» وكما فعل داروين بالنسبة لـ «أصل الأنواع»... إلخ. وفي هذا الصدد يقول انجلز، رفيق ماركس المشهور، عن «اكتشاف» موزغان: «ان هذا الاكتشاف الذي أوضح كيف أن العشيرة البدائية القائمة على نظام الأمومية [= حيث تكون الأم هي رئيسة العشيرة وليس الأب] هي المرحلة السابقة على العشيرة القائمة على نظام الأبيسية [= حيث يكون الأب هو الرئيس] كما هو الحال في الشعوب المتحضرة، يكتسي ـ هذا الاكتشاف ـ بالنسبة للتاريخ البدائي [= للإنسان] نفس الأهمية التي لنظرية التطور الداروينية بالنسبة للبيولوجيا، ولنظرية ماركس في فضل القيمة بالنسبة للاقتصاد»[17] السياسي الرأسمالي.

وهذه المماثلة التي يقيمها هنا انجلز بين اكتشافات كل من موزغان وداروين وماركس إنما يؤسسها شيء واحد هو المنهج الذي شرحناه والذي ينطلق من دراسة حاضر الظاهرة إلى كتابة تاريخها، المنهج الذي كان يؤسس النظام المعرفي لذلك العصر. ويشرح ماركس نفسه حقيقة هذا المنهج كما طبقه فيقول: «إن ما يهمنا أكثر هو أن يعمل منهجنا على بيان المواقع التي يجب أن نضع فيها الأحداث التاريخية والتي يرتبط فيها الاقتصاد البرجوازي، خلال الشكل التاريخي المحض لسير الإنتاج، مع أساليب الإنتاج السابقة له. ولكن ليس من الضروري كتابة التاريخ الواقعي لعلاقات الإنتاج لكي نقوم بتحليل قوانين الاقتصاد البرجوازي، ذلك لأن الفهم الصحيح لقوانين هذا الاقتصاد، الفهم الذي يتأسس على النظر إليها بوصفها علاقات ظهرت في مجرى التاريخ، يقودنا باستمرار إلى أجراء مقارنات تستدعي ماضي هذا النظام [البرجوازي]، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية. وهذه الاستدعاءات [= التي توقفنا على عناصر من ماضي النظام البرجوازي] تمُدُّنا، هي والتصور الصحيح للحاضر، بمفتاح الماضي». ويقول أيضاً: «ان المقولات التي تعبر عن العلاقات السائدة في هذا المجتمع [= البرجوازي] وتمكن الباحث من فهم بنيانه، تجعلنا قادرين في نفس الوقت على إدراك بنية المجتمعات السابقة له وعلاقات الانتاج الخاصة بها». ويقول كذلك: «فإذا تحدثنا عن التطور التاريخي فإنما نفعل ذلك، على الجملة، لنؤكد أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أدت إليه. وإذن فنحن نتصورها دائماً بتحيز [= بغرض فهم الحاضر]... إن الاقتصاد السياسي البرجوازي لا يتوصل إلى فهم المجتمع «القديم» [= اليوناني الروماني = الأسلوب العبودي في الإنتاج] والمجتمع الإقطاعي والمجتمع الشرقي إلا في اليوم الذي يبدأ فيه المجتمع البرجوازي في ممارسة النقد الذاتي على نفسه»[18].

واذن فالتحليل «المادي» للتاريخ كما مارسه ماركس ـ دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية ـ ليس «علماً» لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظير «متحيز» يُمارَس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي ـ في أوروبا خاصة ـ الهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تزكي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة

(١٧) ذكر في: Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris: Editions sociales, 1970), pp. 93 and 97.

(١٨) نفس المرجع، ص ٥١.

للنظام القائم في «الحاضر» ـ حاضر ماركس. وإذن فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر إنطباق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها «علم» بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة. وهذا ما انتبه إليه منذ أوائل العشرينات من هذا القرن الفيلسوف المجري الماركسي «المجتهد» جورج لوكاتش الذي نرى من المفيد هنا عرض مجمل آرائه في الموضوع لما لها من أهمية ليس فقط بالنسبة لفهم موضوعنا بل أيضاً بالنسبة للتخلص من عدد من العوائق الابستيمولوجية التي روجتها في الساحة العربية، وبشكل رديء، الماركسية الرسمية التقليدية.

يميز لوكاتش بين المادية التاريخية كأداة للثورة، كسلاح ايديولوجي في يد البروليتاريا زمن الإعداد للثورة، وبين ما يجب أن تكون عليه ـ المادية التاريخية ـ عند انتصار الثورة وقيام دولتها. يقول: «كانت المادية التاريخية بالفعل أداة نضالية ناجحة وفعالة. غير أن مضمونها، منظوراً إليه من وجهة نظر العلم، لم يكن يتجاوز كثيراً مضمون مجرد برنامج، مجرد بيان للكيفية التي يجب أن يكتب بها التاريخ». أما «الآن» ـ يقول لوكاتش في حزيران/يونيو ١٩١٩، أي بعد انتصار الثورة البلشفية مباشرة ـ «فإن المهمة المطروحة علينا هي إعادة كتابة التاريخ، كل التاريخ، كما حصل فعلاً، وذلك باستخلاص الحوادث منه وتصنيفها ثم إصدار الحكم من وجهة نظر المادية التاريخية. علينا أن نحاول أن نجعل من المادية التاريخية منهجاً للبحث العلمي الملموس، منهج علم التاريخ»[(١٩)].

«إعادة كتابة كل التاريخ»؟ ذلك هو مطلب لوكاتش. لكن لماذا «إعادة» ولماذا «كل»؟

الجواب يقدمه لوكاتش في النص السابق: إعادة كتابة التاريخ الذي كتبته المادية التاريخية زمن الإعداد للثورة معناه: تحريره من الايديولوجيا، أي مما عبر عنه ماركس بـ «التحيز»، تحريره من التوظيف الايديولوجي الذي مارسته عليه «السياسة» حينما كانت تستعمل المادية التاريخية كسلاح ايديولوجي في معركة التعبئة من أجل الثورة. وأما كتابة كل التاريخ فمعناه: عدم الاقتصار على المجتمع الرأسمالي الذي كان الموضوع الذي استخلص منه ماركس «قوانين» المادية التاريخية والقيام بالتالي بفتح «ملفات» المجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الرأسمالية.

وإذا نحن أردنا تلخيص آراء لوكاتش في هذا المجال أمكن القول إنها تتمحور حول ثلاث اشكاليات: (١) كيف التعامل مع الطابع الإطلاقي لـ «قوانين» المادية التاريخية وأحكامها؟ (٢) هل يمكن تطبيقها على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ (٣) كيف نعيد تحديد العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية؟

أ ـ بخصوص الإشكالية الأولى ينطلق لوكاتش من تأكيد مشروعية «الاعتراض

---

(١٩) G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (Paris: Minuit, 1960), p. 257.

البرجوازي» التقليدي الداعي إلى وجوب تطبيق المادية التاريخية على نفسها، باعتبار أنه إذا كان صحيحاً أن جميع الصيغ الايديولوجية تتبع العلاقات الاقتصادية، ولا بد، فإن المادية التاريخية نفسها التي تقول هذا والتي تقدم نفسها كايديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الاشكال الايديولوجية التابعة للعلاقات الاقتصادية، وبالتحديد: العلاقات الرأسمالية. ويؤكد لوكاتش أن قبول هذا الاعتراض لا يعني المساس بالقيمة العلمية للمادية التاريخية ولا السقوط في نسبية شاملة. ذلك أن الحقائق التي تقررها المادية التاريخية هي، في نظره، من جنس الحقائق التي يقررها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كما صاغها ماركس: إنها حقائق داخل نظام اجتماعي يقوم على نوع معين ومحدد من الإنتاج. وهي لها قيمة مطلقة فقط بوصفها كذلك، أي داخل النظام الرأسمالي الذي حلله ماركس. وهذا يعني في نظر لوكاتش أنه يجب أن لا نستبعد امكانية وجود مجتمعات تنطبق عليها قوانين أخرى بسبب اختلاف بنيتها، اختلافاً جوهرياً، عن بنية النظام الرأسمالي.

ومن هنا الخطوة الأولى التي يجب القيام بها ابتداءً وهي «أن نضع موضع السؤال الشروط الاجتماعية التي تتأسس عليها قانونية وصلاحية المحتوى المحرق الذي تحمله المادية التاريخية، تماماً مثلما فعل ماركس عندما طرح للاختبار الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تؤسس قانونية علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي»[20]. وإذا فعلنا هذا فإن الجواب سنجده عند ماركس نفسه، ستجد أن المادية التاريخية كما كان يتصورها «والتي لم تدخل الوعي الجماعي، مع الأسف، إلا في صورة مبسطة مبتذلة» هي بالدرجة الأولى النظرية التي يتعرَّف فيها المجتمع البرجوازي على نفسه»، فهي إذن نظرية خاصة بهذا المجتمع وبنيته الاقتصادية. ولم يكن من المصادفة في شيء أن تظهر هذه النظرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلقد جاءت لتكشف عن الحقائق الاجتماعية التي سادت ذلك العصر، تماماً كما أنه لم يكن مصادفة واتفاقاً ان لا يظهر علم الاقتصاد السياسي إلا في المجتمع الرأسمالي، لأن هذا المجتمع، بتنظيمه الاقتصادي القائم على التبادل التجاري، قد أعطى للحياة الاقتصادية طابعاً نوعياً خاصاً تحكمه قوانين خاصة لم يشهد مثلها أي مجتمع سابق على الرأسمالية. واذن فليس مصادفة ولا اتفاقاً أن كان المجتمع الرأسمالي حقاً هو الميدان الكلاسيكي لتطبيق المادية التاريخية، الميدان الذي تكتسي فيه قوانينها الطابع الإطلاقي دون أن يعني ذلك أن هذا الطابع ينسحب أيضاً على المجتمعات قبل الرأسمالية[21].

ب ـ وهنا ننتقل إلى الاشكالية الثانية والخاصة بهذه المجتمعات بالذات: مجتمعات ما قبل الرأسمالية. كيف يجب التعامل معها وإلى أيّ مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية فيها؟

يجيب لوكاتش: «إننا إذا أخذنا المادية التاريخية بوصفها منهجاً علمياً، فإنها يمكن، بطبيعة الحال، أن تطبق على المراحل السابقة على الرأسمالية. وقد طبقت بالفعل وكانت النتيجة تنطوي، في جزء منها، على نجاح أو على الأقل على أمور مفيدة. غير أن المرء يشعر، عند تطبيق المادية التاريخية على العصور السابقة للرأسمالية، بصعوبة منهجية جد هامة، صعوبة جوهرية لم تكن قائمة عند نقد الرأسمالية». ويقول لوكاتش إن ماركس

---

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

وانجلز قد أشارا إلى هذه الصعوبة في غير مناسبة «وهي صعوبة ترجع إلى الفرق البنيوي بين عصر الحضارة [= الرأسمالية]، والعصور السابقة له». ذلك «لأن التشكيلة المثلى، بل يمكن القول: التشكيلة الوحيدة المثلى التي يخضع فيها المجتمع للقوانين الاجتماعية الطبيعية هي تلك التي يقدمها لنا نموذج الإنتاج الرأسمالي». أما في النماذج السابقة، وقد كانت أقل تطوراً منه، فإنه «من البديهي تماماً أن تكون فيها العلاقات الطبيعية ـ سواء على صعيد «التبادل العضوي» بين الناس والطبيعة أو على صعيد العلاقات الاجتماعية التي يقيمها الناس فيما بينهم ـ متفوقة وقادرة على الهيمنة على الوجود الاجتماعي للناس، وبالتالي على الأشكال التي يعبر هذا الوجود بها عن نفسه على مستوى الفكر والعاطفة».

ويستشهد لوكاتش بماركس الذي يقول في هذا الصدد: «في جميع التشكيلات التي تهيمن فيها الملكية العقارية فإن العلاقات الطبيعية [= بين الناس كالقرابة والعصبية القبلية] تبقى مهيمنة. اما في التشكيلات التي يهيمن فيها رأس المال فإن العنصر الاجتماعي الذي يفرزه التطور التاريخي [= علاقات الإنتاج] هو الذي يهيمن». ويعزز لوكاتش هذا المعنى بما ورد في رسالة بعث بها انجلز إلى ماركس جاء فيها: «إن هذا يؤكد فعلاً انه، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حسماً من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تقيمه علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة»[22]. وبعبارة أخرى إن اسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تنسبه له المادية التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة والنسب والمصاهرة قد انحلت وفقدت قوتها كعلاقات تعلو على جميع العلاقات الأخرى.

وهكذا يقرر لوكاتش أنه «إذا كان تطبيق المادية التاريخية بصورتها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً وغير مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا ينطوي على أي خطأ، نظراً لكون جميع القوى التي فعلت فعلها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تفعل ذلك في الواقع، وبكل وضوح وصفاء، بوصفها أشكالاً لظهور «الروح الموضوعي» [= تعبير هيغلي: المجتمع المدني الذي تجسده الدولة الحديثة: البرجوازية] فإن الوضع يختلف تماما عندما يتعلق الأمر بمجتمعات ما قبل الرأسمالية. ذلك لأن الحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات لم تكن تطرح نفسها كهدف لذاتها، لم تكن قد انغلقت بعد على نفسها ولا كانت سيدة نفسها مكتفية بذاتها، لم يكن لها بعدُ هذا الحضور الماثل للعيان الذي بلغته في المجتمع الرأسمالي». ثم يضيف قائلا: «وينتج عن ذلك أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المنتمية إلى ما قبل الرأسمالية ولا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الرأسمالية: يجب القيام ها هنا بتحليلات أكثر تعقيداً وأكثر دقة قصد الكشف، من جهة، عن طبيعة الدور الذي قامت به القوى المحركة للمجتمع، القوى الاقتصادية الخالصة ـ هذا إذا كانت هناك فعلاً قوى اقتصادية خالصة بالمعنى الدقيق للكلمة ـ ثم العمل، من جهة أخرى، على إماطة اللثام عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى. ذلك ما يجعل من الواجب، عند تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات القديمة، التزام قدر من الحذر أكبر كثيراً من ذلك الذي يجب التزامه عند تطبيقها على التحولات الاجتماعية في القرن التاسع عشر [...] لقد أهملت الماركسية العامية المبسطة إهمالاً تاماً هذا الفرق [= بين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات السابقة لها] فوقع استعمالها للمادية التاريخية في الخطأ الذي أخذ به ماركس الاقتصاد التبسيطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط [= خاصة بفترة تاريخية معينة] مقولات المجتمع الرأسمالي، على أنها مقولات خالدة»[23].

---

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٦٨.
(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

من الخطأ إذن تطبيق المادية التاريخية كما صاغ ماركس قوانينها انطلاقاً من المجتمع الرأسمالي تطبيقاً حرفياً على المجتمعات السابقة للرأسمالية. ليكن. ولكن كيف نطبقها تطبيقاً «غير حرفي» على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ وبعبارة أخرى ما هي أهم المعطيات التي يجب الأخذ بها عند تطبيقها في هذه المجتمعات؟

ج ـ لعل أهم وأبرز ما يطرحه لوكاتش في هذا الصدد هو الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وبكيفية أخص العلاقة بين الوعي الطبقي والتغير التاريخي في هذه المجتمعات، وهذه الإشكالية الثالثة حسب تصنيفنا. يقول بخصوص هذا الموضوع إنه «بالنسبة لعصور ما قبل الرأسمالية وبالنسبة كذلك لنمط سلوك عدد من الفئات الاجتماعية التي تعيش في مجتمع رأسمالي والتي تعتمد في حياتها على أسس اقتصادية غير رأسمالية، فإن الوعي الطبقي لا يكون قادراً، بسبب من طبيعته ذاتها، لا على أن يتخذ شكلاً واضحاً وضوحاً تاماً ولا على التأثير بوعي في الأحداث التاريخية»، ذلك لأنه «من المقومات الجوهرية لكل مجتمع قبل رأسمالي أنه لا يستطيع أبداً إظهار المصالح الطبقية بكامل الوضوح (الاقتصادي). إن نظام المجتمع المؤلف من «جماعات مغلقة» (états) [= طوائف دينية، عشائر، «نقابات» حرفية] هو مجتمع يقوم على الواقع التالي وهو أنه في البنية الاقتصادية الموضوعية للمجتمع تتحد العناصر الاقتصادية مع العناصر السياسية والدينية... إلخ، اتحاداً يصعب جداً تبين كيفيته. إنه فقط مع هيمنة البرجوازية التي يعني انتصارها زوال النظام الاجتماعي القائم على «الجماعات المغلقة» يصبح ممكناً قيام نظام اجتماعي يكون فيه التراتب في المجتمع في طريقه إلى أن يغدو تراتباً طبقياً خالصاً ووحيداً».

وهذا اللاتمايز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «يجد أساسه في الفرق العميق بين النظام الاقتصادي في مرحلة الرأسمالية والنظام الاقتصادي في المراحل السابقة لها. والفرق المثير للانتباه أكثر من غيره، والذي هو الآن بالنسبة إلينا أكبر أهمية، هو أن كل مجتمع سابق على الرأسمالية يشكل وحدة أقل انسجاماً من الناحية الاقتصادية، بما لا يقاس، مما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، فإن فئاته تتمتع باستقلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي: فبمقدار ما يكون دور تبادل السلع ضعيفاً في حياة المجتمع ككل وبمقدار ما تكون كل واحدة من فئات المجتمع إما تعيش في اكتفاء ذاتي اقتصادي (كما هو الحال في القرى الجماعية) وإما لا تقوم بدور في الحياة الاقتصادية الخالصة للمجتمع، أي في عملية الإنتاج عموماً (كما كان الحال بالنسبة لفئات هامة من المواطنين في المدن اليونانية والرومانية)، بمقدار ما يكون الشكل الوحدوي والتناسق التنظيمي للمجتمع والدولة أقل امتلاكاً لأساس واقعي في الحياة الفعلية للمجتمع. ذلك لأن قسماً من المجتمع يحيا حياة «طبيعية» مستقلة عملياً عن مجرى حياة الدولة». ويستشهد لوكاتش بعبارة لماركس يقول فيها: «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات المكتفية ذاتياً والتي تعيد انتاج نفسها باستمرار، وعلى نفس الصورة، وتعيد بناء نفسها في نفس المكان وبنفس الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مفتاح سر ثبات المجتمعات الآسيوية، ثباتاً يتناقض بشكل لافت للنظر جداً مع عملية قيام الدولة الآسيوية وسقوطها، تلك العملية المتواصلة المتسلسلة التي تؤدي إلى تغيير الأسر الحاكمة فيها باستمرار. إن بنية العناصر الاقتصادية الأساسية في هذه المجتمعات لا تتضرر بالزوابع التي تعصف بسماء السياسة». و«إلى جانب ذلك القسم من المجتمع الذي قلنا عنه إنه يحيا حياة طبيعية مستقلاً عن الدولة، هناك قسم آخر يحيا حياة اقتصادية طفيلية تماماً، وبالتالي فالدولة وأجهزتها السلطوية التي هي بالنسبة للطبقات المهيمنة في المجتمع الرأسمالي أداة لفرض أسس سيطرتها الاقتصادية، وبالعنف إن اقتضى الحال، أو أداة لتحقيق شروط سيطرتها الاقتصادية بواسطة العنف (كما هو حال الاستعمار الحديث)، ليست بالنسبة له، أعني بالنسبة لذلك القسم من المجتمع الذي يحيا حياة اقتصادية

طفيلية، واسطة للسيطرة الاقتصادية على المجتمع بل هي هـذه السيطرة نفسهـا التي تمارس مباشرة وبـدون توسط»[23].

وهكذا فإذا كانت مهمة الدولة والصيغ القانونية والدستورية [= البنية الفوقية] تنحصر وظيفتها في المجتمع الرأسمالي في تثبيت الترابط الداخلي المتبادل، الذي تكون حركته اقتصادية محضاً، فإن الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «تتدخل، بالعكس من ذلك، ضرورة وبصورة تأسيسية في الترابط الاقتصادي. هنا لا توجد مقولات اقتصادية محض ـ ومعلوم أن المقولات الاقتصادية عند ماركس هي «أشكال للوجود وتحديدات له» ـ مقولات تكشف عن نفسها في الصيغ القانونية وتتقولب في أخرى قانونية كذلك. . . بل إن المقولات الاقتصادية والحقوقية [= البنية التحتية والبنية الفوقية] هي في الواقع، بطبيعة من مضمونها ذاته، غير منفصلة بل متداخلة بعضها مع بعض. إن الاقتصاد لم يبلغ هنا بتعبير هيغل، وموضوعياً كذلك، مستوى الكائن في ذاته. ولذلك لا تقوم في مثل هذه المجتمعات وضعية يمكن انطلاقاً منها أن يصبح الأساس الاقتصادي لجميع العلاقات الاجتماعية أساساً يملك وعي الناس» (= وضعية يصبح فيها الوعي الطبقي هو المحرك للصراع). ذلك لأن انقسام المجتمع قبل الرأسمالي إلى «جماعات مغلقة» ـ قبائل، طوائف. . . ـ «يخفي التبعية المتبادلة بين الوجود الاقتصادي للجماعة وهو وجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وعي الناس، وبين اقتصاد المجتمع بكليته، كما أنه يثبت الوعي إما في مستوى الطابع المباشر الخالص للامتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الاصلاح) وإما في مستوى الخصوصية ـ المباشرة الخالصة هي الأخرى ـ لهذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (النقابات المهنية). ويمكن أن تكون «الجماعة» قد تفككت فعلاً من الوجهة الاقتصادية، ويمكن أن يكون أعضاؤها منتمين إلى طبقات متمايزة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحتفظ مع ذلك بتلك الرابطة الايديولوجية (التي هي من الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع) ذلك لأن الوعي «الفئوي» [= وعي القبيلة، وعي الطائفة] يتجه بعلاقته بالكل إلى كل آخر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية الحية: إنه يتجه إلى مرحلة خلت تم فيها تثبيت المجتمع وتموين امتيازات الفئات والجماعات. إن الوعي «الفئوي» بوصفه عاملاً تاريخياً حقيقياً يخفي الصراع الطبقي ويحول دونه ودون الإفصاح عن نفسه. ومثل هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها أيضاً في المجتمع الرأسمالي عند الفئات ذات «الامتيازات» التي لا تستند وضعيتها الطبقية على أساس اقتصادي مباشر» (التشديد في النص من عندنا).

ويخلص لوكاتش من ذلك إلى القول: وهكذا ففي المجتمعات السابقة على الرأسمالية ليس من الممكن قط لـ «القوى المحركة الحقيقية التي تقف وراء الدوافع التي حركت الناس الفاعلين في التاريخ» أن تملك عليهم جماع وعيهم (ولا أن ينسب إليهم مثل ذلك الوعي بها). والواقع أن تلك القوى المحركة الحقيقية تبقى مختفية وراء الدوافع الظاهرة كقوى عمياء للتطور التاريخي. إن اللحظات الايديولوجية لا تستعيد ولا تعبر عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد رايات وشعارات للمعركة بل انها عناصر في الصراع الواقعي نفسه وجزء لا يتجزأ منه»[24].

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت البنيتان، الفوقية والتحتية، في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، متداخلتين بالشكل الذي رأينا، وإذا كان الوعي السياسي ليس مجرد انعكاس للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع،

---

(٢٤) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة) وبين القاعدة المادية للمجتمع؟

يجيب لوكاتش بأن هذه الأشكال العليا من الوعي هي، على الرغم مما يقوم بينها من اختلاف، عبارة عن «مواجهات بين الإنسان والطبيعة، الطبيعة المحيطة به وطبيعة ذاته نفسه» مع الأخذ بعين الاعتبار أن «الطبيعة» هي نفسها مقولة إجتماعية، بمعنى أن علاقة الإنسان معها محددة دوماً اجتماعياً، وبالتالي فالعلاقة التي يقيمها الإنسان معها تتوقف على نوع البنية الاقتصادية القائمة في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أشكال الوعي العليا بمجرد ما تبرز في شكلها المحدد اجتماعياً، ضرورة كما ذكرنا، فإنها إذ تمارس تأثيرها حسب خصائصها الذاتية وقوانينها الخاصة تحتفظ باستقلال أكبر كثيراً من ذلك الذي تحتفظ به أشكال «الروح الموضوعي» (= الفكر السياسي الاجتماعي) إزاء الأساس الاجتماعي للكائن الذي كان، ضرورة، الميدان الذي منه انبثقت...

فعلاً، يمكن لأشكال الوعي السياسي والاجتماعي أن تبقى قائمة لزمن طويل بعد زوال القاعدة الاجتماعية التي تدين لها بوجودها، ولكنها حينئذ تبقى عوائق للتطور، ويجب أن تزاح بقوة وإلا فإنها تظل مختفية داخل العلاقات الاقتصادية الجديدة لتقوم بوظيفة جديدة... وبالعكس من ذلك فإن أشكال «الروح المطلق» (= الفن، الدين، الفلسفة) يمكن أن تبقى - وهذا ما يبرر اصطلاح هيغل، أي تسميته لها بالروح المطلق - تبقى قائمة ومحتفظة بقيمتها ومعاصرتها (= للأجيال المقبلة)، بل محافظة أيضاً بقيمتها كنموذج. وبعبارة أخرى إن العلاقات بين النشأة والمصداقية (= بين الأصل الاجتماعي للأثر الفني أو الديني أو الفلسفي وبين قيمته في العصور اللاحقة) هي أشد تعقيداً مما عليه الأمر بالنسبة للفكر السياسي والاجتماعي. وهذا ما قرره ماركس حينما كتب يقول: «إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والملحمة الاغريقيين كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يولدان فينا متعة فنية ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لها».

ويضيف لوكاتش قائلاً: «إن هذه القيمة الثابتة للفن، وحقيقته التي تعلو في الظاهر على التاريخ والمجتمع، ترسوان مع ذلك على الواقع التالي وهو أنه في الفن هناك قبل كل شيء مواجهة بين الإنسان والطبيعة. إن التوجيه الذي يحمله الفن والذي يشكل إحساس الناس يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى درجة أن العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الناس والتي يشكلها الفن تغدو وقد تحولت إلى نوع من «الطبيعة». وإذا كانت هذه العلاقات الطبيعية هي أيضاً علاقات محددة اجتماعياً، كما بيّنا، وإذا كانت تتغير بالتالي بتغير المجتمع فإن ما يؤسسها، مع ذلك، هو جملة من الترابطات تحصل في ذاتها وإزاء التغيرات المتواصلة التي تعتري الأشكال الاجتماعية الخالصة، مظهراً من «الأبدية» مبرراً على مستوى الذات، لأنها قادرة على أن تبقى قائمة حية بعد التغيرات العديدة والعميقة أحياناً التي تعتري الأشكال الاجتماعية، مما يعني أن زعزعتها تتطلب (أحياناً) تغيرات اجتماعية أكثر عمقاً من تلك، تغيرات تفصل بينها عصور بكاملها»[٢٦].

وبعد، فقد وقفنا هذه الوقفة الطويلة نسبياً مع لوكاتش لأن آراءه تمثل اجتهاداً لا مثيل له في الماركسية. نعم لقد حرص لوكاتش على بناء اجتهاده على «الأصول»، على ملاحظات

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

ماركس وانجلز الخاصة بالمجتمعات الآسيوية والمجتمعات البدائية، غير أن أصالة لوكاتش وجرأته في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي تسبق الرأسمالية من جهة وتأكيده الصريح والمتكرر، من جهة أخرى، على أن المادية التاريخية، كما صاغها ماركس وانجلز، محدودة بحدود زمانها ومكانها: المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. والنتيجة هي أنه عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا، أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل قيام الرأسمالية، فإنه يصبح من الضروري حينئذ التقيد بمعطيات الواقع حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة منطوق النظرية. أما معطيات واقع المجتمعات السابقة على الرأسمالية التي يبرزها لوكاتش فيمكن أن نجملها في الأمور التالية:

(١) إن مؤسسة الدولة والمؤسسات الأخرى التي يتكون منها المجتمع المدني في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مثل القبيلة والطائفة والمذهب الديني... إلخ، كل ذلك لا يشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل إن هذه المؤسسات جميعها، الدولة والقبيلة والطائفة والنقابات الحرفية والفرق الدينية... إلخ، جزء من بنية كلية أعم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والايديولوجي.

(٢) إذا كان الانقسام الفعلي والواضح في المجتمع الرأسمالي بأوروبا خلال القرن التاسع عشر هو الانقسام إلى طبقات، وإذا كان الوعي السياسي في هذه المجتمعات يرتبط فعلاً بالإنتماء الطبقي، فإن الواضح والسائد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى «جماعات»، تتمايز عن بعضها بالحسب والشرف أو بالنسب والجاه أو بالمال أو بالحرفة أو بالمذهب الديني (= عصبيات، طوائف... إلخ)، جماعات تحركها من وراء وفي الخفاء المصالح الاقتصادية نعم، ولكن بما أن الاقتصاد لم يكن قد تطور الى درجة تجعل منه المحدد للعلاقات فإن الوعي الذي يحرك الصراع بين هذه الفئات والجماعات لم يكن الوعي الطبقي، بل «الوعي الفئوي»: العصبية القبلية، التعصب الطائفي، التضامن الحرفي... ومن هنا فالناس داخل الجماعات التي من هذا النوع يكونون مشدودين لا إلى مصالحهم الاقتصادية المباشرة بل إلى مرحلة سابقة من «تاريخ» الجماعة، المرحلة التي ترتبط بها الامتيازات أو الأمجاد أو التضحيات التي تشغل خيال هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها.

(٣) ومن هنا كانت الايديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تعيشه الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأعم الأغلب، بواقع آخر مضى، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً. إن الايديولوجيا في مثل هذه الحال لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب منقولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أساسها الاجتماعي الذي انبثقت منه يقع في الماضي وليس في الحاضر. ولذلك فهي بوصفها عرضة ومحركة ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالايديولوجيا أو «العقيدة» مثلها مثل «القبيلة» أو «الطائفة» مثل «المصلحة الاقتصادية» معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ما هو قاعدة وما هو انعكاس لها. وبعبارة أخرى إن الصراع الاجتماعي في المجتمعات

السابقة على الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات المتصارعة، بل يكتفي شكل استمرار لصراعات تجد أساسها الاقتصادي الاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر (قارن الصراع بين الشيعة والسنة الذي يرجع أساسه الاقتصادي الاجتماعي إلى زمن الصراع بين علي ومعاوية).

(٤) وأخيراً، فأشكال الوعي العليا من فن وفلسفة... إلخ، إذا كانت تتمتع في المجتمعات الرأسمالية باستقلال نسبي واضح فإنها في المجتمعات السابقة للرأسمالية ذات استقلال نسبي واسع جداً وعلاقتها، في فترة زمنية ما، بالعلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة في تلك الفترة علاقات باهتة بل تكاد تكون منعدمة...

تلك كانت أبرز الأفكار التي سجلها لوكاتش في إطار محاولته «كتابة كل التاريخ» كما حصل فعلاً. غير أن الستالينية التي كان من أبرز خصائصها أنها أحلّت الايديولوجيا محل العلم واعتبرت كل اجتهاد تحريفاً وهرطقة، لم تسمح لأفكار لوكاتش بالنمو والانتشار فبقيت محاصرة ممنوعة إلى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات حين بدأ التحرر من الستالينية... فحينئذ، وحينئذ فقط بدأ الماركسيون «المجتهدون» في الغرب خاصة يكتشفون قيمتها ويستلهمون آفاقها. وقد تزامن ذلك مع ظهور أبحاث واجتهادات مماثلة دفع إليها ظهور واقع جديد، غير أوروبي، واقع «العالم الثالث» الذي تعيش مجتمعاته في مرحلة «ما قبل الرأسمالية». وهكذا ظهرت أبحاث اتخذت من «عالم» آسيا وافريقيا ومن الحضارات القديمة موضوعاً لدراسات «ميدانية» لا تخلو من ملاحظات مفيدة بالنسبة لموضوعنا، ولذلك رأينا من المفيد ـ ودائماً في إطار إشراك القارىء معنا في الخلفيات النظرية والمنهجية التي تؤطر جانباً من تفكيرنا ـ أن نقوم باطلالة سريعة على بعض القضايا التي أبرزتها هذه الاجتهادات، مما له علاقة مباشرة بموضوعنا.

— ٦ —

من الماركسيين «المجتهدين» المعاصرين الذين اهتموا بما نحن بصدده، أعني بعلاقة الفكر بالواقع وبكيفية عامة العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية الباحث الانتروبولوجي موريس غودلييه. ومن جملة القضايا التي يرى أنه من الضروري للفكر الماركسي إعادة النظر فيها، إذا هو أراد أن يساير تطور العلم والمعرفة، قضية «أصل الدولة». ومعلوم أن انجلز كان قد صاغ في كتابه أصل العائلة والطبقة والدولة نظرية تفسر قيام الدولة أول مرة في المجتمعات «البدائية» بظهور الحاجة إلى تنظيم أعمال الري الكبرى على ضفاف الأنهار التي تعيش فيها تلك المجتمعات (مصر، الهند...) هذه الحاجة التي ولدها الوسط الجغرافي الطبيعي، مما يربط نشوء الدولة بعوامل جغرافية ـ ايكولوجية. يعترض غودلييه على هذه النظرية ويرى أن وجهة نظر كان قد أدلى بها ماركس عرضاً في كتابه ضد دوهرينغ حول نشوء الدولة هي أكثر انسجاماً مع الأبحاث الانتروبولوجية المعاصرة لأنها تجعل ظاهرة الدولة نتيجة لتطور ممارسة بعض الوظائف الاجتماعية وليس لـ «حتمية ايكولوجية» (= حتمية البيئة الطبيعية) كما فعل ذلك انجلز.

ينطلق غودلييه اذن من عبارة يقول فيها ماركس: «إنّ ممارسة الوظائف الاجتماعية هي دوماً اساس التفوق السياسي» ويرى أن هذه الملاحظة تقدم تفسيراً جيداً لظهور سلطة مركزية في قرى جماعية بدائية. ذلك لأن التحول السياسي الذي أدى، في نظره، إلى ظهور المجتمعات الطبقية إنما يرجع إلى تطور السلطة التي تمارسها أقلية اجتماعية (دينية أو غيرها) إلى سلطة تمارس الاستغلال، وبالتالي تطورها إلى هيمنة طبقية مستغلة. ومن هنا، يقول غودلييه، فإن فرضية ماركس هذه تفسح المجال واسعاً للبحث، خارج مقولة أسلوب الإنتاج الآسيوي، عن عوامل ظهور الدولة، لأن هذه الفرضية تطرح مسألة عامة هي مسألة تطور الأشكال المختلفة والعديدة من المجتمعات غير الطبقية، المنظمة أساساً على علاقات القرابة، إلى أشكال من المجتمعات الطبقية، مختلفة ومتعددة، وإلى أنماط من الدولة. وهكذا يصبح أسلوب الإنتاج الآسيوي أحد الأشكال الممكنة التي يتم فيها الإنتقال إلى الدولة وليس الشكل الوحيد الممكن، وبذلك تتجنب ابتداع دوغماتية جديدة تقف عند حدود إضافة «مرحلة ضرورية» أخرى إلى المراحل التي رَسَمها ستالين وحصر فيها أنواع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المشاعة البدائية، نظام العبودية، نظام الإقطاع، النظام الرأسمالي).

ويشرح غودلييه كيف أن السير إلى النهاية مع فكرة ماركس السابقة يفتح أمامنا آفاقاً واسعة باعتبار أن الوظائف الاجتماعية المشار إليها ليست فقط تلك التي لها طابع اقتصادي، كأعمال الري الكبرى في المجتمعات «الأسيوية»، بل إنها أيضاً الوظائف الدينية والوظائف التي ترتبط بـ «القرابة». ومن هنا يبدو من الضروري، للقيام بتحليل عميق في الموضوع، توظيف جميع المعلومات والمعارف التي تراكمت من الأبحاث الانثروبولوجية والأركيولوجية واللسانية والتاريخية... إلخ، فمع ما توفره هذه الأبحاث من معطيات جديدة يجب أن تقارن وتختبر الفرضيات الموروثة من القرن التاسع عشر حول موضوع الأشكال البدائية لتطور الإنسانية. وإذا أرادت الماركسية أن تقوم بدور ريادي في هذا المقام فيجب أن تطور نفسها، ليس بـ «العودة إلى ماركس»، بل بالأخذ بنتائج العلوم المعاصرة. ذلك لأن «العودة إلى ماركس» تعني الاعتياد من جديد على مستوى من المعرفة تم تجاوزه. بينما أصبحت المعارف المعاصرة تطرح ضرورة القيام بإعادة صياغة المفاهيم الأساسية في الماركسية بالصورة التي تجعلها مواكبة للمعارف الجديدة.

وفي مقدمة المفاهيم التي يرى غودلييه ضرورة إعادة النظر فيها وتطويرها: مفهوم البنية الفوقية والبنية التحتية، ومفهوم البنية المهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الحتمية التاريخية. وهكذا فإذا كان من الضروري استعمال مفهوم «الأسلوب الآسيوي للانتاج»، أو أي مفهوم آخر يؤدي نفس المعنى بصورة أحسن، فإنه من الضروري تخليصه وتنقيته مما فيه من عناصر ميتة ومواجهته بالتالي بجميع المعارف الجديدة المتوافرة واغناؤه بها بهدف القيام بتحليل جديد لبنيات القرابة والبنيات الاقتصادية والبنيات الدينية في المجتمعات غير الطبقية أو التي تعرف انقساماً طبقياً غير متطور.

ومن «العناصر الميتة» التي يرى غودلييه أنه من الضروري التخلص منها مفهوم «الاستبداد الشرقي»، والتصور السائد في الفكر الغربي عن «قارة آسيوية جامدة على مدى قرون في وضعية وسطى بين المجتمعات الطبقية والمجتمعات غير الطبقية، بين الوحشية والحضارة»، وكذلك التصورات التي نشرها مورغان وبنى عليها انجلز نظرية في «العائلة والطبقة والدولة» خصوصاً منها افتراض وجود مرحلة من «الاختلاط الجنسي» في الحياة الاجتماعية البدائية الأولى للبشرية، مرحلة قام على أثرها نظام القرابة الأمومية (= حيث كانت الأم رئيساً للعائلة) ثم نظام الأبيسية (= حيث أصبح الأب هو الرئيس). ذلك لأن الدراسات الانثروبولوجية الحديثة أثبتت أن مفهوم «القرابة» في المجتمعات البدائية لا يشمل علاقات الزواج وحدها بل يشمل أيضاً تلك العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان والاشتراك في الأعمال (= قارن مع ابن خلدون). وهكذا يؤكد غودلييه أنه من الضروري النظر إلى علاقات القرابة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا بوصفها علاقات نسب فحسب، بل بوصفها كذلك «علاقات انتاج وعلاقات سلطة وتصورات ايديولوجية تنظم جزئياً تصور الإنسان للعلاقة بين الطبيعة والمجتمع. وإذن فهي [يقول غودلييه] بنية تحتية وفوقية في آن واحد. وإن كونها تجمع وتوحد بين وظائف متعددة هو ما يجعلها تقوم بدور البنية المهيمنة في الحياة الاجتماعية». وهذا يطرح على الفكر الماركسي ـ كما يقول غودلييه ـ مشكلة مضاعفة: كيف ينبغي أن نفهم الدور المحدد الذي يقوم به الاقتصاد في الحياة الاجتماعية والدور المهيمن الذي تمارسه علاقات القرابة في المجتمعات البدائية؟ وفي أية شروط تكف علاقات القرابة عن القيام، في هذه المجتمعات بدور المهيمن لتنزوي جانباً إلى موقع ثانوي، تاركة المجال لبنيات اجتماعية جديدة، بنيات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحتل الموقع المركزي الذي يكون حينئذ قد أصبح شاغراً؟[٢٧].

واضح أن غودلييه يتحدث هنا ليس من موقعه كماركسي «مجتهد» وحسب، بل أيضاً من موقعه كباحث انثروبولوجي. ومعلوم أن الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة تؤكد بشكل خاص على الفكرتين اللتين نوه بهما صاحبنا، فكرة أهمية الدور الذي تقوم به «القرابة» في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، المجتمعات البدائية القبلية خاصة، من جهة، وفكرة وحدة البنيتين التحتية والفوقية في تلك المجتمعات نفسها من جهة ثانية. ولما كان المجال لا يتسع هنا للخوض بتفصيل في هذا الموضوع فإننا سنقتصر على الإشارة إلى بعض النتائج التي تجمع عليها الأبحاث الانثروبولوجية المعاصرة، أو تكاد. وكما سنرى فهي نتائج أبحاث مضنية جاءت لتؤكد في النهاية ما هو أشبه بـ «البديهيات» في الفكر الاجتماعي العربي القديم.

بخصوص «القرابة» يؤكد كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين أنها، في المجتمعات البدائية القبلية، لا تنحصر في العلاقات العائلية كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، بل انها تشمل أيضاً ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سياسية. إن الأشخاص الذين تقوم

---

(٢٧) Maurice Godelier, «La Notion de «mode de production asiatique» et les shémas marxistes,» dans: *Sur le mode de production asiatique* (Paris: Editions sociales, 1969), pp. 50-54.

بينهم علاقات سياسية خاصة هم أولئك الذين تربطهم أيضاً، بعضهم ببعض علاقات أخرى، أخلاقية أو دينية أو تعليمية... إلخ. وهكذا فالروابط التي تشد الناس بعضهم إلى بعض، في هذه المجتمعات، ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تندرج كلها تحت مفهوم «القرابة». فالعلاقات السياسية بين الجماعات تدخل في معنى «القرابة» على الرغم من أن محتوى هذه العلاقات هو من طبيعة تختلف عن طبيعة العلاقات التي تقوم بين الأقارب الحقيقيين. وهكذا فالقرابة هي اللحام الذي يشد النظام الاجتماعي كله. إن العلاقات العديدة التي تربط الناس بعضهم إلى بعض تتطابق هنا مع القرابة المباشرة لتشكل معها بنية المجتمع برمته»[28].

أما فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، أعني وحدة البنيتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، فيكاد يتفق الأنثروبولوجيون المعاصرون على أن «غياب التمايز بين الأسس المادية للمجتمع وبين بنيته الفوقية هو ما يشكل الطابع المميز للمرحلة «البدائية» في مجموع الحضارات الانسانية»، وأن كلمة «بدائية» نفسها لم تحظَ بالقبول في الدراسات الأنثروبولوجية إلا لكي تدل على بنية كلية واحدة: «ففي الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والايديولوجيا على شكل نظم متمايزة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب والتي ترجع إلى جانب آخر. إن المجتمع ينتظمه، بكل تأكيد، نظام وحيد من العلاقات نتعرف عليه بكونه ينتمي إلى ميدان «القرابة» التي ترتبط بمستويات مختلفة من النشاط الاجتماعي. إن العلاقات التي تقوم داخل المجموعات القبلية وبين بعضها بعضاً تتميز بكونها متعددة القيمة والوظائف، إنها تتولى تنظيم مجموع الأنشطة الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات الغربية [الحديثة] لتندرج في مؤسسات خاصة. إن القرابة التي هي في الغرب إحدى هذه المؤسسات الخاصة والتي هي محصورة في الجانب العائلي الأهلي من الحياة الاجتماعية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع» في القبائل البدائية. «وهكذا فبينما تعتبر القرابة بنية فوقية من وجهة نظر المادية الكلاسيكية فإنها في المجتمعات القبلية تشكل الأساس الذي تقوم عليه بنيتها». ففي هذه المجتمعات نجد أن «علاقات القرابة التي تقوم بين الأب والابن وبين الزوج والزوجة وبين الأخوة هي علاقات الإنتاج الرئيسية. إنها علاقات قانونية سياسية ودينية. إن الدين هنا هو عبادة الأجداد، والتنظيم السياسي يقوم على سلسلة النسب، والإنتاج يتم في دائرة المحيط العائلي الذي يقوم على الإنتساب للأب»[29].

وبعد، فهل نحتاج هنا إلى القول إن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية يجد أشباهاً له ونظائر فيما نعرفه من حياة القبائل العربية، في الجزيرة وخارجها، قبل ظهور الإسلام وبعده إلى اليوم؟ وإذا كانت نظريات وآراء الأنثروبولوجيين تبرز أهمية الدور الذي تقوم به القرابة وحول تداخل وتشابك السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية مما يجعل هذه المستويات جميعها مجرد عناصر

---

(٢٨) Peter, Worsley, «The Kinship System of the Tellensi,» cité par: Marshall Sahlin, *Au cœur des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 17-18.

قارن نظرية ابن خلدون في العصبية، في: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٢٩) Sahlin, Ibid., p. 19.

في بنية كلية واحدة، فإن أهمية هذه «الكشوفات» العلمية بالنسبة لنا ليست في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فالمعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة بديهيات، بمثابة معارف مبتذلة . . . إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا كامنة أساساً في كونها تخفف من مفعول العوائق المعرفية التي تشرعها الايديولوجيات الغربية المعاصرة بين صفوفنا، عوائق هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبر بهذه الدرجة أو تلك من الصدق، عن واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البرجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية الفوقية والوعي الطبقي والانعكاس الايديولوجي. . . إلخ، التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعاً من التوظيف، ولكنها تنقلب إلى عوائق معرفية إذا هي فرضت فرضاً كمقولات ومفاتيح «يجب» أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتها المجتمعات الأوروبية.

إن أهمية أطروحات الأنثروبولوجيا المعاصرة حول «القرابة» ووحدة البنية الاجتماعية وتداخل الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية كامنة في كونها تدفعنا إلى «المصالحة» مع واقعنا، إلى رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتصورات كان «العلم» الاجتماعي الأوروبي، الخاص بواقع أوروبا، يقمعها فينا قمعاً لكوننا جعلنا منه «العلم» العام المطلق، «العلم» الذي يجب أن يكون كل شيء فينا مطابقاً معه. هذا في حين أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم، الأرضية والذرية والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وعلى جميع العصور. . . لنتحرر إذن من سلطة مقولات الايديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعتبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات، ضمن أحوال أخرى موجودة أو سبق أن وجدت. إن هذه هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن نتمكن من رؤية واقعنا كما هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر، وهل يختلفان اختلافاً نوعياً؟

هناك إلى جانب دروس الانثروبولوجيا المعاصرة، المستخلصة من دراسات ميدانية تمت في المجتمعات المسماة بدائية «دروس» من نوع آخر تقدمها لنا دراسات وأبحاث اتخذت موضوعاً لها حضارات الشرق القديم، وهي تمكننا بدورها من التحرر من نوع آخر من العوائق التي تحول دوننا ودون رؤية كثير من جوانب واقعنا، الماضي منه والحاضر. وفي الفقرة التالية والتي تليها نماذج من هذه الدراسات والأبحاث.

— ٧ —

كيف يمكن رصد العلاقة بين الفكر والواقع في حضارات الشرق القديم؟ كيف العمل لربط التراث الفكري في هذه الحضارات بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي كان يؤسسه؟

تلك هي المسألة التي طرحها ايون بانو، أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة بوخارست في

رومانيا[٣٠]، وحاول التماس بعض عناصر الجواب عنها في دراسة طريفة وظف فيها مفهوم «الأسلوب الخراجي للانتاج»[٣١]، ولكن بعد التأكيد على قضايا منهجية أساسية منها ضرورة القبول بهامش كبير من «الاحتمال» واعتبار النتائج تقريبية فقط كلما تعلق الأمر بدراسة علاقة الوعي الفلسفي بالوجود الاجتماعي، ذلك، يقول بانو: «لأن تفسير بعض التجليات الروحية [= الدين والفلسفة والفن] بواسطة أسلوب معين من الإنتاج يتطلب من المعقولية ما يتطلبه تفسيرها بأسلوب آخر» وبالتالي «فإن كل محاولة ترمي إلى إقامة علاقات عددة مضبوطة مطلقة وتعميمية بين الظواهر الروحية (والفكرية) وبعض المواقع الاجتماعية هي محاولة مصيرها الفشل. إننا لا نعتقد أبداً بأن جميع التجليات وجميع التمايزات التي تظهر في ميدان الأفكار يمكن أن تربط بكل بساطة بالتحديدات الاجتماعية الطبقية. كلا. إن هناك، إضافة إلى ذلك، اختلافات وتنوعات في وجهات النظر الفلسفية بين نفس الفلاسفة الذين يرتبطون بنفس المثل الأعلى الاجتماعي. وهناك في الوقت نفسه نوع من «الدوام» والثبات والاستمرار في مجال الفكر، في هذا المجتمع أو ذاك، يبقى قائماً عبر جميع التشكيلات الاجتماعية التي تعرفها مسيرة هذا المجتمع. ليس هذا وحسب، بل إننا نلاحظ كذلك وجود أفكار واحدة متزامنة تتداول في المجتمع ككل باستقلال عن انقسامه إلى طبقات اجتماعية. ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن مفهوم عقلية «الجماعات» الذي يدرسه علم النفس الاجتماعي مفهوم يجب أن يؤخذ هنا بعين الاعتبار كذلك».

بعد هذه الملاحظات المنهجية يؤكد بانو على وحدة البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات الخراجية. يقول: «إن ما يشكل خصوصية المجتمع الذي هو من النمط الخراجي هو تلك العلاقة الجدلية التي تقوم فيه بين وحدة الدولة/المجتمع، الوحدة التي يؤسسها ما تقوم به الدولة من مهام اقتصادية، وبين الصراع الاجتماعي الذي يقوم بين الارستقراطية والفلاحين. وطرفا هذه الجدلية [= وحدة الدولة/ المجتمع من جهة والصراع بين الأرستقراطية والفلاحين من جهة أخرى] ينعكسان معاً في ايديولوجيا هذا المجتمع على شكل مجموع كثيف من التصورات والمفاهيم المتناقضة فيما بينها». ومع أن الفصل بين هذين الطرفين غير ممكن نظراً لكون العلاقة التي تربط بينهما علاقة جدلية، فإن الضرورة المنهجية تفرض الكلام عن الواحد منهما قبل الآخر. لنبدأ إذن بفكرة «الوحدة» لنعود بعد ذلك إلى موضوع «الصراع».

يقرر بانو أن فكرة «الوحدة» تتشكل في ذهن إنسان الشرق القديم إما تحت تأثير وضعيته كعضو في جماعة وإما تحت تأثير حالة المجتمع ككل، والمؤلف من جماعات يشكل كل

---

(٣٠) Ion Banu, «La Formation sociale «asiatique» dans la perspective de la philosophie orientale antique,» dans: *Sur le mode de production asiatique*, pp. 285-307.

(٣١) يقول بانو انه يفضل استعمال لفظ «الخراجي» (Tributaire) بدل الأسيوي. وعبارة «أسلوب الانتاج الخراجي» (Le mode de production tributaire) اقترحها باحث ياباني ماركسي سنة ١٩٣٤ بدلاً من عبارة ماركس التقليدية (الأسلوب الأسيوي الإنتاج) وقد تابعه في ذلك باحثون آخرون. والمقصود بوصف هذا الأسلوب من الانتاج بأنه «خراجي» هو كونه يقوم على نظام ضريبة «الخراج» وهو نظام خاص قوامه ان الملك أو الامبراطور هو وحده المالك للأرض وأن الفلاحين لهم فقط حق حيازتها والعمل فيها، ولذلك يدفعون للملك مقابل حيازتهم لقطعة من الأرض خراجاً يبلغ مقداره مجمل فائض الانتاج تقريباً بحيث لا يبقى للفلاحين إلا ما يكفيهم قوتهم الضروري. هذا وقد استعمل سمير أمين في دراساته عن المجتمع العربي عبارة «الأسلوب الخراجي»، بل انه عممه على جميع المجتمعات باستثناء المجتمع الإقطاعي في اوروبا خلال العصور الوسطى. انظر لاحقاً.

منها عالماً صغيراً، على حدة. ذلك لأن الإنسان في مثل هذه المجتمعات يصادف، عندما يتجه بنظره إلى خارج الكيان الواحد الذي تشكله جماعته، يصادف «الوحدة الشاملة»، نعني بذلك وحدة البلد الذي يملكه مالك وحيد هو الطاغية (= الحاكم الفرد المستبد). وهذا البلد يبدو لهذا الناظر على شكل دائرتين مركزيتين، إحداهما داخل الأخرى. ويمكن أن نتصور بين هاتين الدائرتين دوائر مركزية وسيطية تمثل قطعة الأرض الخاصة بالجماعة (كما في مصر القديمة) أو بالمدينة (كما في ما بين دجلة والفرات) أو بالإمارة (كما في الصين). وإذا تجاوز إنسان الشرق القديم بنظره مجال حياته الاجتماعية فإن فكره يتجه نحو الكون ويسرح بين مستوياته فيتصورها وفق خط الرؤية الذي يمده به واقعه الاجتماعي، الذي تحدثنا عنه، مما يحمله على تصور الكون في صورة عالم واحد. وهذه «الوحدة» - وحدة العالم - التي تتشكل هكذا في ذهنه في صورة بنية ذات دينامية، تتكرر فيها الوقائع الخاصة بالحياة في مجتمع من النمط الخراجي.

وهكذا تتكون لدى إنسان الشرق القديم ايديولوجيا تربط بين التصورات الاجتماعية والتصورات الكونية في مفهوم الدولة - التي من النمط الخراجي - ايديولوجيا قوامها منظومة من المفاهيم والتصورات المركبة المتداخلة، هي في نظر بانو من أخص خصائص العقلية التي من النمط الخراجي، تصورات توحد وتجمع بين: (١) الألوهية؛ (٢) الطاغية المستبد؛ (٣) الوظائف السياسية القانونية، وظائف التنظيم (القانون الأخلاقي والديني، القانون السلطوي القمعي) الذي تقوم به الدولة الخراجية؛ (٤) نظام حركة الكون؛ (٥) خصوبة الحقول. وتتأسس الوحدة بين هذه العناصر في ذهن الرجل الشرقي القديم على الاعتقاد في الأصل الإلهي لسلطة الطاغية الحاكم المستبد والاعتقاد في أن القوانين التي يسنها، بإلهام من الإله، هي قوانين مكملة بطبيعتها، للقوانين الطبيعية الكونية ومنسجمة معها لأنها هي أيضاً من الإله. ومن وحدة الإرادة التشريعية للطاغية مع قوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض: هناك وحدة بين الأمر التشريعي الصادر عن الطاغية وبين الحركة الكونية كالليل والنهار والفصول (وبالتالي خصوبة الأرض) لأنها جميعاً من الله.

وإلى جانب هذا الاعتقاد في «وحدة السماوي والأرضي» المرتبطة بالإله، وهي تعكس وحدة الدولة والمجتمع التي يتنصب الحاكم الطاغية على رأسها، يشهد المجتمع الخراجي صراعاً بين «الطبقات» المكونة له، صراعاً نجمل أهم معطياته - حسب بانو - في النقاط التالية:

يجري هذا الصراع كما أشرنا قبل بين «طبقة» الأرستقراطية و«طبقة» الفلاحين (قارن: طبقة الخاصة وطبقة العامة في الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية. انظر لاحقاً) وتضم «طبقة» الفلاحين في المجتمعات الخراجية العبيد أيضاً، فهم لا يشكلون طبقة متميزة مستقلة. ولكي يبرز بانو طابع العلاقة بين الاجتماعي والايديولوجي في المجتمعات الخراجية يلجأ إلى مقارنتها بالعلاقة بين الطرفين في المجتمعات القائمة على نظام العبودية. وهكذا فإذا كان العبيد في أثينا وروما قد عانوا من وضعية لا تسمح لهم بالاعتراض ولا بالاحتجاج، أو

قلما يسمع منهم ذلك، فإن طبيعة كيان المجتمع الخراجي المؤلف أساساً من الفلاحين تسمح بظهور العلاقة بين التناقض الاجتماعي الأساسي والتناقض الايديولوجي الأساسي (في ميدان الحكمة والفلسفة) بصورة تختلف عما يكون عليه الأمر في المجتمع القائم على نظام العبودية حيث المجتمع طبقتان: «مواطنون» وعبيد: ففي المجتمع العبودي في أثينا ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين» مما يجعل الصراع الايديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سماء هذه الطبقة وحدها، يعكس الصراعات الجارية فيها وحدها متجاهلاً تماماً الصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد. وحتى ذلك الصراع الحاد الذي نشب بين المادية والمثالية في الفكر الفلسفي اليوناني فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل نفس الطبقة، طبقة المواطنين المالكين للعبيد أو القادرين على امتلاكهم، تماماً مثلما أن الصراع الايديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل السيف وأصحاب القلم إنما يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطنين». وهكذا فبينما نجد التناقض الاجتماعي الأساسي يغذي الصراع بين طبقة المواطنين وطبقة العبيد فإن الصراع الايديولوجي، حتى الحاد منه، إنما يجد أساسه ومحركه في الخصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى نفس الطبقة، طبقة المواطنين. وبعبارة أخرى ان الصراع الايديولوجي في المجتمع العبودي (أثينا، روما) لا يعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل إنما يعكس الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. وإذن فهناك عدم توافق بين العلاقتين التناقضيتين: علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة وعلاقة الصراع الفكري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى. وهذا ما يفسر - حسب بانو- كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل، لا في أثينا ولا في روما، إلى عمق التناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية، إذ لا نُصادف أيّ طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. هذا فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي غياباً تاماً على صعيد الفلسفة: لقد بقيت الكلمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، لقد بقيت من اختصاصهم وحدهم.

ذلك هو الوضع في مجتمع النظام العبودي. أما في المجتمعات الخراجية فالأمر يختلف: إن الكثرة الكاثرة من الشعب المسخر تتألف من الفلاحين وقد كانوا يشكلون بالفعل الوسط الملهم لبعض الاتجاهات الفلسفية. وهكذا فأولئك الذين كان يصدر عنهم في المجتمعات الخراجية ما ينم عن المعارضة الايديولوجية لهيمنة الأرستقراطية واستبدادها لم يكونوا يحتلون مواقع في صفوف هذه الأرستقراطية نفسها، كما كان الشأن في اليونان، بل كانت مواقعهم في الجهة الأخرى من الحاجز الذي يفصل بين الطبقات الاجتماعية، أي الجهة التي توجد فيها الكثرة الكاثرة من الشعب، الشيء الذي كان يسمح للتناقض الرئيسي الطبقي بين الأرستقراطية الاستبدادية وبين الفلاحين بأن تتردد له أصداء في عالم الفكر. هنا نجد التوافق قائماً بين التناقض الاجتماعي والشكل الأكثر حدة من الصراع الايديولوجي: فالطبقة التي تقوم بتحريك الفكر الاجتماعي المعارض هي نفسها الطبقة المستغَلة وهي تتمتع بحرية نسبية على عكس العبيد.

هذا عن الوضع الطبقي بصورة عامة، أما إذا فحصنا طبيعة الاحتجاج الاجتماعي الذي تسجله النصوص الشرقية القديمة فإننا سنلاحظ أموراً ذات دلالة: من ذلك ان النقد الاجتماعي الذي نقرأه في هذه النصوص لا يرقى أبداً، حتى عندما يتخذ شكله الأقصى من التمرد، إلى نقد العلاقات الاجتماعية نفسها كما هي قائمة بين المضطهِدين والمضطهَدين، بل هو نقد موجه فقط للطريقة التي يسلكها أولئك الذين هم على قمة هرم المجتمع والسلطة في تأدية الواجبات الملقاة على عاتقهم، ولا يتوجه أبداً إلى الإضطهاد والاستغلال بالذات. ومن هنا ذلك الفارق بين احتجاجات العبيد في النظام العبودي واحتجاجات الفلاحين في النظام الخراجي: ففي النظام العبودي الذي لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية إزاء السيد يتجه العبيد عندما يثورون إلى الغاء وضعيتهم كعبيد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يحلمون في كثير من الأحيان بأن يصبحوا سادة يملكون عبيداً. أما في النصوص الشرقية القديمة التي بين أيدينا - يقول باتو - فإننا نجد المتكلم فيها رجلاً له حقوق بما في ذلك حقوق التقاضي، وهو يشتكي من كون حقوقه قد تعرضت للاغتصاب. ومع أن له الحق في رفع قضيته إلى القضاء فإنه عبثاً يمارس هذا الحق، فالقاضي يصدر دوماً حكماً غير عادل. وهكذا فبينما يطمح العبد إلى الغاء وضعيته كعبد، كما أشرنا، فإن الفلاح في المجتمع الخراجي لا يطمح إلى أكثر من «العدل» الذي يعني تحسين حاله، وفي نفس الوقت الاحتفاظ بوضعية الجماعة التي ينتمي إليها وعلى واجبات الدولة إزاءها (قارن أهمية مطلب «العدل» في الأدبيات السلطانية الفارسية والعربية. أنظر لاحقاً).

هناك جانب آخر يبرزه باتو ويتعلق هذه المرة بالموقف الاجتماعي من الآلهة في كل من المجتمع العبودي والمجتمع الخراجي. ففي هذا الأخير يرتبط الإحتجاج على الدولة بالإحتجاج على الآلهة وتوجيه النقد لها كما يلاحظ في النصوص البابلية، وذلك بسبب العلاقة المباشرة التي يقيمها الرجل الشرقي القديم بين الحاكم الطاغية وبين الآلهة: فالحاكم الطاغية هو المالك الوحيد، واعتباره كائناً يجمع بين السلطة والملكية يجر إلى إعطائه أبعاداً كونية واعتباره يمتلك أسراراً الهية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالخصب في نظر الفلاح الخراجي مرهون، كما رأينا قبل، بإرادة الطاغية. ومن هنا ينظر إليه كشريك للسماء في موضوع هو أصلاً من اختصاص الآلهة، أعني الماء والخصب. وهكذا فهذا النوع من الجمع والتوحيد بين الآلهة والطاغية يقود ضرورة إلى النفي الديني للآلهة. إن تسييس المتعالي أدى إلى التعالي بالاحتجاج السياسي، إلى الارتفاع به إلى المستوى الإلهي. ومن هنا ذلك الفرق بين الإلحاد عند اليونان قبل المرحلة الكلاسيكية (أي من طاليس إلى أمبادوقليدس) والإلحاد عند شعوب الشرق القديم: فبينما نجد الإلحاد عند اليونان يكتسي صورة تجريد الآلهة من صفاتها الذاتية، مثل السمع والبصر والعقل... إلخ، الشيء الذي لم تكن له نتائج مباشرة على صعيد الحياة الاجتماعية، نجد النصوص الشرقية تتهم الآلهة بالعجز والعداوة للشعب، وقد يؤدي هذا في نهاية المطاف إلى حدس العلاقة الصميمة القائمة بين الطاغية والآلهة إزاء قضية «العدل».

لا شك أننا هنا إزاء ملاحظات جد عامة، ملاحظات استخلصت من دراسة النصوص

الشرقية القديمة، البابلية والمصرية الفرعونية، وهي تدفع الفكر والنظر إلى التحرر من دوغماتية المادية التاريخية «الرسمية» التي تجعل الايديولوجيا، هكذا جملة وتفصيلاً، مجرد انعكاس أو تعبير عن الوضع الطبقي. إن العلاقة بين الفكر والواقع تختلف، كما رأينا، من نمط من المجتمعات إلى نمط آخر. ولا شك أن القارىء الذي له إلمام بالأدبيات السياسية السلطانية في التراث العربي (= أنظر لاحقاً: الفصل العاشر) يجد هذا النوع من التفسير أكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ إليه بعض «الماركسيين» العرب الذين يفسرون جميع أنماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادية التاريخية «الرسمية» فيتخذون من الزوج مادية/مثالية مفتاحاً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويجعلون من كل ما هو «مادي» على صعيد الايديولوجيا تعبيراً عن الطبقات المضطهَدة، ومن كل ما هو «مثالي» فيها تعبيراً عن سلطة الطبقات التي تمارس الاضطهاد. إنه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح جميع الأبواب، فكيف به إذا كان يفتحها في جميع العصور؟

— ٨ —

وفي إطار هذه الإطلالة على «الاجتهادات» المعاصرة حول موضوع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع، والتي لا بد أن القارىء الذي تهمه المعرفة العلمية بالواقع الملموس قبل أي شيء آخر، يلاحظ معنا كم هي مفيدة الآراء والنظريات التي عرضناها قبل في توسيع الرؤية وتسليح الفكر... في إطار هذه الإطلالة نعرض هنا لنوع من «الحفر» المعرفي يقارن فيه ميشيل فوكو[٣٢] بين المضمون الذي تحمله عبارة «**الراعي والرعية**» في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان لها في الفكر اليوناني، وذلك في إطار الدعوة إلى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في أوروبا الحديثة. ويهمنا هنا الجانب الذي يخص الشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها في الفقرة السابقة.

يلاحظ فوكو، بادىء ذي بدء، أن التصور الذي يجعل من الملك أو الرئيس «راعياً» يرعى «الغنم» (= الألفاظ المستعملة في النص الفرنسي هي: الغنم، الماشية، القطيع. أما نحن فسنستعمل لفظ «الرعية»، العربي الذي يفيد أصلاً: الماشية الراعية أو المرعية ـ أنظر لسان العرب) ليس من التصورات الشائعة في الفكر اليوناني والروماني. ومع أنه يوجد في بعض النصوص المنسوبة إلى هوميروس مظاهر من هذه التصورات فإنها غائبة تماماً في النصوص الأساسية اليونانية والرومانية المتعلقة بالسياسة، هذا في حين أننا نجد هذا التصور شائعاً بكثرة في حضارات الشرق القديم، في مصر وآشور وفلسطين. ففرعون مثلاً كان يعتبر راعياً: كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تتويجه. أما ملك بابل فلقد

(٣٢) Michel Foucault, «Omnus et singulatum: Vers une critique de la raison politique,» *Le Débat* (Paris), no. 44 (novembre 1986).

كان له أن يتلقب بـ «راعي الناس»، من جملة ألقاب أخرى. ولم يكن لقب «الراعي» خاصاً بالملوك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله: لقد كان البابليون يعتبرون إلههم راعياً يقود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم. وفي مصر الفرعونية كان من جملة الأدعية عندهم هذا الدعاء الذي يتوجهون به إلى الإله: «أيها الراعي الذي يسهر عندما ينام الناس جميعاً، أنت الذي تطعم رعيتك بكل ما هو جيد»، ويضيف فوكو معلقاً: ان الجمع بين الملك والاله هنا، من خلال إطلاق لفظ «الراعي» على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأنهما يقومان معاً بنفس الدور: فالرعية التي يرعيانها هي هي. والملك هو راع بمعنى أنه يسهر على تدبير شؤون مخلوقات الراعي الأكبر: الإله. ولذلك يخاطبون الإله في أدعيتهم قائلين «أيها الرفيق المعظم، أنت الذي تتولى صيانة الأرض وحفظها واطعامها، أنت رفيقنا إلى المرعى، إنك أنت الراعي لكل خير».

ومن البابليين والمصريين القدامى ينتقل فوكو إلى العبرانيين ليلاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم «الراعي والرعية» مضفين على استعماله خصوصية متميزة: إن يهوه ـ الله عندهم ـ هو وحده الراعي لشعبه، ان شعب اسرائيل يرعاه راع واحد هو إلهه يهوه ولم يكن هناك من راع آخر له إلا في حالة واحدة، وذلك عندما كلف الله داود بجمع «القطيع» (= بني اسرائيل) فأسس ملكاً وأصبح يلقب بالراعي. أما الملوك الأشرار فهم كالرعاة الأشرار: يشتتون شمل الرعية ويتركونها تموت عطشاً ولا يجزّونها إلا لمصلحتهم (كناية على أخذ الضرائب وما في معناها). ولذلك فالراعي الحقيقي الوحيد الذي يرعى رعيته حق الرعاية هو يهوه: اله بني اسرائيل. إنه يقود شعبه بنفسه لا يساعده في ذلك إلا الرسل. وفي هذا المعنى يقول أحد شراح «سفر الخروج» مخاطباً يهوه: «تقود شعبك بيد موسى وهارون كما يقاد القطيع من الغنم».

وانطلاقاً من هذه الملاحظات يبرز فوكو الفرق بين «السلطة الرعوية» في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات التالية:

أ ـ يلاحظ أولاً أن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على «قطيع»، على رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني. وهكذا تختلف العلاقة بين الآلهة والبشر هنا عنها هناك: فالآلهة عند الاغريق يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وآلهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الآلهة بالناس تمر عبر الأرض: الآلهة يتصرفون في الناس بواسطة الأرض (التحكم في الفصول والخصب وأحوال الناس. قارن تأثير النجوم: التنجيم). أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا «التوسط» في العلاقة بين الاله الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة: الإله الراعي يمنح الأرض لشعبه أو هو يَعِدُهُ بها (قارن أرض الميعاد عند بني إسرائيل). وبعبارة أخرى: الآلهة في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطتها تتصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالاله يملك العباد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم بها.

ب ـ مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها، وليس ثمة شك في أن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان هي أن يعمل على أن يسود الهدوء والأمن داخل «المدينة» وعلى

إشاعة الوحدة والائتلاف فيها. ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح أيضاً: ذلك أن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المتناثرون المشتتون الذين يلبون نداءهُ إذا دعاهم للاجتماع بصوته «وصفيره» ولكن ما أن يختفي الراعي حتى يتشتت شمل القطيع/الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود «القطيع» كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي وبعمله المباشر كذلك، هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان: فالحكيم صولون، المشرِّع الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان أثينا ذهب وترك وراءه «مدينة» (= دولة) قوية مزودة بقوانين مكنتها من البقاء بعده.

ج ـ الراعي في الفكر الشرقي يضمن الخلاص للرعية. واليونانيون يقولون أيضاً إن الآلهة تنقذ المدينة، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل بربان سفينة يقف بها بعيداً عن الصخور فيجنبها الارتطام بها. ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف عن الكيفية التي ينقذ بها الربان سفينته: فالرعاية لا تعني قيادة السفينة وتجنيبها الأخطار بوصفها كُلاً، أي كسفينة، وزمن الأخطار فقط، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته، كلاً على حدة، يسهر على إطعامه وخلاصه بوصفه فرداً. نعم إنها رعاية دائمة لأن الراعي يسهر على إطعام قطيعه على اشباع جوعه وإرواء ظمأه. ذلك هو الحفظ الالهي في الفكر الشرقي القديم. أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الآلهة هو أن تجود بالأراضي الخصبة والغلات الوفيرة. أما تعهد «القطيع» يومياً فهذا شيء لم يكن يطلب منها. ويشير فوكو إلى تعليق لأحد أحبار اليهود على «سفر الخروج» يشرح فيه السبب الذي جعل يهوه يطلب من موسى أن يكون راعياً لشعبه. يقول التعليق: لقد اضطر يهوه إلى ترك قطيعه لموسى حتى يتفرغ ويذهب إلى البحث عن شاة واحدة ضالة. وبالإضافة إلى هذه الرعاية الفردية فإن الراعي يقود قطيعه نحو غاية محددة: فهو إما يذهب به الى المرعى وإما يعود به إلى الحظيرة.

د ـ ويبرز فوكو فرقاً آخر يتعلق هذه المرة بممارسة السلطة ودوافعها: الرئيس، رئيس المدينة عند الاغريق، يجب أن تكون قراراته لصالح الجميع، وهو يصدر فيها عن فكرة الواجب: فالواجب، واجبه كرئيس، هو الذي يفرض عليه ذلك. وإذا حاد عن هذا وفضل مصالحه الشخصية فهو رئيس سيء. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرضه عليه الواجب، من الإنقطاع إلى العمل من أجل المصلحة العامة، فهو تخليد الشعب له: فالذين يضحون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة، أبطال خالدون ممجّدون. أما الراعي فهو يصدر في رعايته لرعيته، لا عن فكرة الواجب، بل بدافع «الاخلاص»: هو يخلص لرعيته، يسهر على قطيعه، وذلك شغله الدائم. وفكرة «السهر» هذه مهمة جداً، في نظر صاحبنا، لأنها تعطينا صورتين عن اخلاص الراعي: الأولى هي أنه يعمل لتدبير طعام قطيعه بينما قطيعه نائم. والثانية هي أنه يسهر عليه بعينه التي لا تنام، لا يسهو ولا يغفل عن أي فرد منه. وأكثر من ذلك فهو، ليقوم بهذا النوع من الرعاية، محتاج إلى معرفة كل شاذة وفاذة عن أفراد قطيعه، وعن المراعي الجيدة وعن تقلبات الفصول ونظام الطبيعة وحاجات كل فرد في

قطيعه. ويستشهد فوكو مرة أخرى بتعليق لأحد الأحبار على «سفر الخروج» يتحدث فيه عن موسى كراع. يقول التعليق: كان موسى يرعى كل شاة على حدة، يبدأ بالشياه الصغيرة أولاً فيعطيها الرطب من العشب، ثم يلي ذلك التي هي أكبر، ثم الكبيرات القادرات على قضم العشب الخشن. ويعلق فوكو على ذلك قائلاً: ان هذا يعني ان السلطة الرعوية تقوم على الانتباه الى كل فرد من أفراد الرعية.

ويبني فوكو ملاحظاته السابقة بالقول: أنا لا أقول إن السلطة السياسية كانت تمارس فعلاً بهذا الشكل في المجتمع اليهودي قبل سقوط القدس (في يد الرومان)، ولكن ما أريد تأكيده هو ان هذا النوع من التصور للعلاقة بين الراعي والرعية قد انتشر انتشاراً واسعاً في القرون الوسطى والعصر الحديث وكانت له أهمية بالغة. ويواصل فوكو تحليله لأنواع التصور التي سادت في أوروبا المسيحية عن السلطة الرعوية، وفي العصر الحديث عن السلطة المبنية على فكرة «منطق الدولة» فيلاحظ أن المفهوم الشرقي للراعي والرعية هو الذي انتقل إلى أوروبا عبر المسيحية، وليس المفهوم اليوناني، وأن السلطة، بالتالي، قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غريبة قوامها معاملة الأغلبية الساحقة من الناس بوصفهم قطيعاً يقوده رهط من الرعاة، مما يشكل قطيعة تامة مع «المدينة» اليونانية. وبذلك أصبحت «المعقولية السياسية» مختلفة تماماً عما كانت عليه عند اليونان: لقد ترسخت فكرة السلطة الرعوية في القرون الوسطى ثم جاءت بعد ذلك فكرة «منطق الدولة» (في العصر الحديث) ومن فكرة «منطق الدولة» إلى نتائجها المحتومة: التفريد والتجميع: تكريس النزعة الفردية وفي نفس الوقت ممارسة هيمنة كلية شاملة. ويختم فوكو مقالته بهذه العبارة: «إن التحرر لا يمكن أن يأتي إلا بالهجوم، ليس على هذه النتيجة أو تلك [= النزعة الفردية والهيمنة الكلية]، بل بالهجوم على جذور المعقولية السياسية نفسها».

والهجوم على المعقولية السياسية» معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يضفي الشرعية والمعقولية عليها. وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا «الحفر» في مفهوم الراعي والرعية الى القول: إن الديمقراطيات الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها البراقة «تقنية غريبة» في ممارسة السلطة، قوامها حفنة من الرعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموماً في غير ما حاجة إلى مثل هذا «الحفر» لنتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهراً وجوهراً، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذن أن نشير، في المقابل، إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن «الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج. وقليلاً ما ننتبه إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة. وبالتالي: فكما أن «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول فكذلك ينظر الحاكم إلى «المشاركة» في الحكم: انها ما زالت عندنا كفراً وإلحاداً في السياسة على الرغم من

شعار «التعددية» الذي يلوح به هنا وهناك. إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها.

بعد هذه اللمحة السريعة إلى حاضرنا، وتلك الجولة الطويلة في الفكر السياسي الأوروبي «الغائب» عن الساحة العربية، نعود إلى ماضينا. إن رؤية الحاضر بوضوح تتوقف على توافر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرنا، رغم كل مظاهر التجديد والحداثة، امتداد مباشر لماضينا. إن ماضينا ماثل في حاضرنا أكثر من أي شيء آخر.

— ٩ —

إذا نحن أردنا أن نوجز في كلمات مجمل النتائج التي يمكن استخلاصها من الاجتهادات الغربية المعاصرة في موضوع العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وبالتالي بين الفكر والواقع، في المجتمعات التي تعيش أوضاع ما قبل الرأسمالية، أمكن القول إن هناك ثلاث أفكار رئيسية أكدتها تلك الاجتهادات بـ «الاجماع»:

ـ الأولى هي القول بوحدة البنيتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، أو على الأقل وجوب النظر اليها كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع.

ـ الثانية هي التأكيد على دور «القرابة» في هذه المجتمعات، دورها في النظام الاجتماعي والسياسي، وذلك إلى درجة وجوب اعتبارها في بعض الحالات لا كمجرد بنية فوقية بل كجزء من بنية تحتية تؤطر علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في أهميته إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الانتاج في المجتمعات الرأسمالية.

ـ أما الفكرة الثالثة فهي التأكيد على دور الدين كعقيدة وكتنظيم اجتماعي سياسي يحمل مضموناً سياسياً صريحاً او ضمنياً. ومن الملاحظ أن عنصر الدين، أو «الديني» بالمصطلح الغربي المعاصر، قد أعيد له الاعتبار في الأدبيات الغربية الاجتماعية والسياسية، الليبرالية منها والماركسية. إذ أصبحت ظاهرة الأصولية الدينية التي أفصحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن وفي أنحاء مختلفة من العالم، أصبحت يعبر عنها بـ «عودة المكبوت»، الشيء الذي يعني أنها كانت تشكل، خلال فترة خمودها وغيابها عن سطح الأحداث، نوعاً من «اللاشعور». وقد استعمل ريجيس دوبري، كما رأينا قبل، مفهوم «اللاشعور السياسي» للدلالة على جملة من الدوافع السلوكية السياسية والجماعية في مقدمتها الدين والقرابة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن إبراز هذه الاجتهادات الغربية المعاصرة لكلية الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القرابة والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني قط الغاء العامل الاقتصادي ولا التقليل من أهمية دوره. كلا، إن دور العامل الاقتصادي في الحركة السياسية والاجتماعية والتاريخية شيء مسلم به في الفكر الغربي، ليس منذ ماركس وحسب،

بل وقبله كذلك. والخلاف بين الماركسيين وغيرهم في هذا الشأن يكاد ينحصر في نقطة واحدة هي تأكيد الماركسيين على أن العامل الاقتصادي هو العامل المحدد في نهاية المطاف وفي جميع الأحوال: بمعنى أن الدور الذي تلعبه العناصر الأخرى، كالايديولوجيا عموماً، إذا كان يحتل في بعض الحالات المرتبة الأولى من حيث الأهمية والتأثير فإن ذلك يجب أن يؤخذ على أنه «حالة ظرفية» فقط وأن الذهاب بالتحليل إلى أبعد من المعطيات الظرفية سيؤدي إلى اكتشاف ان العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف، ليس فقط لما يحدث من حركة وتطور بل أيضاً للدور الذي تقوم به العوامل الأخرى في مجال الحركة والتطور. أما غير الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يعتبرون القول إن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للتغيرات التي تتسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولاً ينتمي إلى الايديولوجيا وليس الى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره «النظرية». وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور قضاياه وحدوده: المذهب الوضعي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الايديولوجيا وليس إلى العلم.

هناك طرف ثالث يتبنى النظرة البنيوية فيأخذ بكلية الظاهرة الاجتماعية وبوحدة البنية الفوقية والبنية التحتية من منظور يضع جانباً فكرة «التطور» فلا يعير اهتماماً للتاريخ بل يأخذ الظاهرة كما هي في فترة من الفترات التاريخية، قد تطول وقد تقصر، لأن المهم هو وجود الظاهرة كبنية لها قوانين تحكم تركيبها وبالتالي استمرار وجودها. والقائلون بهذا صنفان: انثروبولوجيون وماركسيون بنيويون. الفريق الأول يطبق هذا المنهج البنيوي في دراسة «الشعوب البدائية» خاصة، والفريق الثاني يوسع من مجال تطبيق هذا المنهج ليجعله منهج ماركس «على الحقيقة»: المنهج الذي عالج به ماركس النظام الرأسمالي كما تعرف عليه في أواخر القرن الماضي إذ حلل بنية النظام الرأسمالي فكشف عن قوانينه التركيبية وتناقضاته الداخلية (ومن بين هؤلاء موريس غودلييه الذي تعرفنا على بعض آرائه آنفاً).

ولا يعنينا هنا الانتصار لهذا الجانب أو ذاك بل إن ما يهمنا، أولاً وأخيراً، في بحثنا هذا، هو ما يمكن أن تقدمه لنا جميع الأطراف من «تجهيز» فكري، منهجاً ورؤية، يساعدنا على النظر إلى موضوعنا بروح تحْرِصُ على الاستفادة إلى أقصى حد ممكن من منجزات الفكر العالمي الحديث منه والمعاصر، وهو في جملته فكر غربي، حِرْصَهَا على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على «الاستقلال التاريخي التام»، بتعبير غرامشي، الذي يعني بلغة المفكرين العرب القدامى التعامل مع موضوعنا كـ «مجتهدين» وليس كمقلدين.

ومعالجة موضوعنا من موقع الاجتهاد، موقع «الاستقلال التاريخي التام»، تقتضي أن نجعل نصب أعيننا الحقيقة التالية: وهي أن **الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي وأن الأنثروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى**، وبالتالي فما تؤكده الماركسية، «الرسمية» منها والمتفتحة، وما تؤكده الأنثروبولوجيا، البنيوية منها وغير البنيوية، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن

معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف، قليلاً أو كثيراً، عن خصوصية واقعنا العربي. وإنه لما له دلالة خاصة أن نلاحظ أن «الاجتهادات» الغربية المعاصرة، سواء التي تتم باسم الماركسية وداخل حقل اشكالياتها الفكرية أو التي يقوم بها الأنثروبولوجيون بمختلف نزعاتهم، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامة» ما. هناك محاولات تناولت الشرق القديم وأخرى درست الدولة البيزنطية، وهناك دراسات تناولت المجتمعات الافريقية ومجتمعات البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة ومجتمعات أمريكا اللاتينية... الخ. ولكن ليس هناك دراسة تناولت التجربة العربية الإسلامية، أعني التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها، تناولاً علمياً يرقى في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يعبر فعلاً عن خصوصية هذه التجربة. إن الماركسيين العرب التقليديين يدرجونها ضمن «التشكيلة الاقطاعية» ويعتبرونها أحد أشكالها لكونها تقع في «العصور الوسطى»، أما «المجتهدون» منهم فهم يجعلونها تندرج تحت مقولة «الأسلوب الأسيوي، أو الخراجي، للإنتاج»، وفي كلتا الحالتين لا يظفر المرء إلا بتأكيدات ايديولوجية، وفي أحسن الأحوال تحتفظ باشكالياتها كما هي[33]. أما كتابات المستشرقين فهي في جملتها صنف من أصناف «العلم» الغربي الخاص بمجتمعات غير أوروبية، وكثير منها موجه بخلفيات استعمارية، فضلاً عن المركزية الأوروبية الملازمة لهذا «العلم».

وإذن فنحن عندما نبرز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية

---

(٣٣) لا بد من الاشارة هنا إلى اطروحات سمير أمين وهي وحدها التي تستحق المناقشة من بين كتابات الماركسيين العرب يقول: «ان ما هو جوهري في الأطروحة التي تقول بها هو أن النمط الخراجي هو الشكل السائد في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام العبودية مثله مثل النمط التبادلي البسيط نمط في الانتاج استثنائي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الاقطاعي هو نمط في الانتاج يقع في الأطراف بالنسبة للنظام الخراجي، وأنه لضعفه وهشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لتطور المجتمعات، مرحلة الجماعية، فإنه كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز نفسه بسهولة راسماً لأوروبا مصيرها الخاص». وواضح أن صاحب هذه الاطروحة يقلب نظرية ماركس، فيجعل المركز (أوروبا) يقع في الأطراف ويجعل الأطراف (آسيا) هي المركز، فالأسلوب الأسيوي للانتاج الذي جعل منه ماركس حلقة على هامش التاريخ جعل منه سمير أمين ميدان التاريخ بينما جعل من النظام الاقطاعي حلقة تقع «خارجه». هذا من جهة، ومن جهة أخرى طبّق سمير أمين مضمون فكرة لينين الشهيرة والقائلة بأن قيود الرأسمالية يجب ان تقطع في اضعف حلقاتها، طبّق هذه المقولة بمفعول رجعي فجعل منها قانوناً عاماً للماضي (وللمستقبل ايضاً): فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لكون النظام الاقطاعي فيها كان يمثل «أضعف حلقات» النظام الخراجي في العصور الوسطى، وكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت «الحلقة الأضعف» في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للسبب نفسه: النظام الرأسمالي اليوم نظام «عالمي» مركزه أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية... هذا ومع أن هذه الأطروحة يمكن أن يؤخذ عليها التعميم والتبسيط والتجريد وانها مجرد «قلب» للسياق الذي تقرره الماركسية الرسمية، فإن اختراق سمير أمين لسياج هذه الماركسية الرسمية يعتبر شيئاً جديداً في الفكر الماركسي «العربي». يبقى بعد ذلك تأكيد هذه الاطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يتناول الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقم به بعد صاحب الأطروحة.

الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنيتين التحتية والفوقية فيهـا، وعلى أهمية دور كل من الدين والقرابة، إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجـة التحديـد والحسم من مجتمع لآخـر ومن فترة تـاريخية لأخـرى، نحن عندمـا نفعل هذا لا نأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيـات التي استقوها منها، بل نحن نأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تـراثنا، لأنها تعيـدنا مـرة ثانيـة إلى إبن خلدون، ولكن لا لنكتشف أهمية آرائه ونزنها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كـما فعل كثير منا، بـل لنكتشف هذه المرة، في واقعنا الاجتـماعي السيـاسي المعـاصر، حضـور نفس المحـددات التي حللهـا ابن خلدون وجعلهـا موضـوعـاً لعلم جـديـد سـماه «علم العمـران البشري»، حضوراً لا على نفس الشكل وبنفس الصورة، ولكن حضوراً فاعلاً. . . على كـل حال.

والعودة إلى إبن خلدون، اليوم وبـالذات، لا يـبررها التـوافق الذي يمكن أن نـلاحظه بسهولة بين نظرته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودراسته لهذه الظاهرة في إطارهـا الأوسع، إطار «العمران البشري جملة»، وتأكيده على دور العصبية، أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين مـا تمدنـا به اليـوم الاجتهادات الغـربية المعـاصـرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخـرى، بل إن العـودة إلى ابن خلـدون يبررهـا، أولاً وقبـل كل شيء، الـواقع الاجتـماعي السيـاسي الـراهن، القائم في الـوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الـدينية المتشـددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثـاً غير «رجعي» ولا مستنكـر، كما كـان الشأن قبـل عقدين من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن «تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي»، كما يقول ماركس، فإن حاضرنا العربي، الذي يعرف «عودة المكبوت» من عشائرية وطائفية و«خارجية» دينيـة، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفـاتيح تحيلنـا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له أن استخلصها من حاضره، من تجربته الـسيـاسيـة الغنيـة التي اكتشف فيها، هو الآخر، «مفاتيـح الماضي» مـاضي حاضره هـو، مردداً: «المـاضي أشبه بالآتي، من الماء بالماء»[٣٤].

ليست العصبية القبلية والدعوة الـدينية همـا كُلُّ مـا تقدمـه لنا مقـدمة ابن خلدون من «مفاتيح»، تخص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وإن لم يعطه إسماً خـاصاً: إنـه العامـل الاقتصـادي الـذي لم يكن يقدم نفســه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ «كائن من أجل ذاته» بتعبير لوكاتش، كما كانت تفعل العصبية مثلاً، والذي كان، مع ذلك، يقوم بدور، «حـاسم» أحيانـاً، ومن وراء

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحـد وافي، ٤ ج (القاهـرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٣٦٤.

ستار. لقد أبرزنا هذا العامل وحددنا طبيعته في كتابنا عن ابن خلدون[35] وأطلقنا عليه هناك اسم «أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو» أي على انتزاع الفائض من الإنتاج بالقوة، قوة الأمير وقوة القبيلة وقوة الدولة، وقد وصفه إبن خلدون لهذا السبب بأنه «مذهب في المعاش غير طبيعي» لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد إما الغزو وما في معناه وإما العطاء الذي يمنحه الأمير مما جمعه بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخلياً وخارجياً، وهذا ما عبر عنه إبن خلدون بقوله: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه» لديهم[36]. هذا النمط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم إسم «الاقتصاد الريعي» وتسمى الدولة القائمة عليه «الدولة الريعية»[37].

الاقتصاد الريعي والدولة الريعية؟ أليست جميع الدول العربية اليوم دولاً ريعية وشبه ريعية؟ إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على «الريع»: إن لم يكن كعنصر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج وليبيا خاصة، فعلى الأقل كعنصر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول التي تشكل عائدات عمالها المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان ومصر وتونس والمغرب، أضف إلى ذلك الدول العربية التي تتلقى اعانات خارجية، عربية وغير عربية، تشكل عنصراً أساسياً في دخلها مثل الأردن وموريتانيا... ويمكن للمرء أن يتصور مدى أهمية «الريع» في كيان الدول العربية الحالية إذا تصور، على سبيل الفرض والتقدير، توقف عائدات النفط وتوقف الاعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين. إنه ليس الاقتصاد وحده هو الذي سيصاب بالافلاس بل إن أجهزة الدولة ومشاريع «التنمية» ستصاب هي الأخرى بالشلل التام، ليس هذا وحسب بل إن الطبقة التي عبر عنها ابن خلدون بـ «أهل الدولة وبطانتها ورجالها... ومن تعلق بهم»، وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من أعطيات الريع، إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة «الخاصة» في الدولة الريعية ستخسف بها الأرض خسفاً.

الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، ثلاثة «مفاتيح» أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها «المفاتيح» التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث «الغربية» التي عرضناها في الفقرات السالفة.

---

(٣٥) الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.

(٣٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ٨٧٢.

(٣٧) بخصوص الاقتصاد الريعي والدولة الريعية، انظر: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

ويتساءل القارىء وما هي مضامين هذه «المفاتيح» التي يشف عنها حاضرنا العربي اليوم؟

وأجيب: إن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً برؤية ما لم نكن نراه قبل، ما لم نكن نريد أن نراه أو لم نكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماتية (الماركسية منها والقومية والاغترابية والسلفية) التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعاً وحيداً من الرؤية، أو قل: الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحاً واحداً وحيداً. والدوغماتية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من إثنين: إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل «اللصوصي»: كنا اما «نستنطقه» بالقوة، قوة القوالب الجاهزة، ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفاً، واما «نقتطف» منه على عجل ما يروي «ظمأنا» لفترة ثم نعود لنقتطف ثانية وثالثة لنفس الغرض. أما اليوم فالأمر يختلف، على الأقل من حيث عدم إقبال الناس على مباركة هذا النوع من التعامل، بل يمكن القول إن الأخذ بالتعددية على الصعيد العالمي، وكذا على الصعيد العربي، أو على الأقل قبولها وعدم قمعها، قد جعلنا على المستوى النظري قادرين على أن نرى مفاتيح وليس مفتاحاً واحداً ونتعامل معها جميعاً حتى ولو كانت من النوع الذي كنا نعرض عنه من قبل توهماً منا بأننا تجاوزناه وتخطينا مجال فعله.

و«المفاتيح»، أو المحددات، التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.

ـ بـ «القبيلة» نعني الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ «القرابة» (La parenté) عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «العصبية» عند دراسته «طبائع العمران» في التجربة العربية الإسلامية إلى عهده، ونعبر عنه نحن اليوم بـ «العشائرية» حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «ذوي القربى»، الأقارب منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقية كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الإنتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به «الأنا» و«الآخر» في ميدان الحكم والسياسة.

هذا ومن المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة، ان «القبيلة» بهذا المعنى حاضرة، بهذه الصورة أو تلك، في كل سلوك سياسي. إنها في المجتمعات الصناعية المتقدمة تشكل أحد مكونات «اللاشعور السياسي» فيها. أما في المجتمعات الأقل تصنيعاً

والمجتمعات الزراعية والرعوية فإنها تحتل مركزاً أساسياً ليس فقط على «هامش الشعور» بل في قلب «الشعور» ذاته. فعلاً إنها معطى سيكولوجي، ولكنها أيضاً تنظيم اجتماعي سياسي «طبيعي»، كامن أو ظاهر. وهذا هو المضمون الذي أعطاه إبن خلدون لمفهوم العصبية، وقد جاءت الأبحاث الأنثروبولوجية لتؤكد ذلك من خلال دراسة دور «القرابة» في المجتمعات «البدائية». يقول جورج بالانديه، مؤسس الأنثروبولوجيا السياسية: «إنه منذ اللحظة التي تتجاوز فيها العلاقات الاجتماعية حدود الروابط العائلية تقوم بين الأفراد والجماعات منافسة على هذه الدرجة أو تلك من الوضوح: بحيث يعمل كل واحد على توجيه قرارات الجماعة في اتجاه مصالحه الخاصة. وكنتيجة لذلك تبدو السلطة السياسية كحصيلة للتنافس وكوسيلة لاحتوائه». في نفس الوقت. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإذا كانت «السلطة السياسية ملازمة لكل مجتمع، تعمل على احترام القواعد التي تؤسسه وتدافع عنه ضد نقائصه وعيوبه الخاصة» مما يجعلها بالتالي «تخضع لحتميات داخلية» فإنها، أي السلطة السياسية، تبدو أيضاً «كنتيجة لضرورة خارجية. ذلك لأن جميع المجتمعات الكليانية تدخل ضرورة في علاقة مع الخارج. إنها ترتبط، بصورة مباشرة أو على مسافة ما، مع مجتمعات أخرى تعتبرها خارجية وعدواً خطيراً بالنسبة لأمنها وسيادتها. وبدافع من هذا التهديد الخارجي يعمل المجتمع، ليس فقط على تنظيم دفاعه وتحالفاته بل أيضاً على تعزيز وحدته وانسجامه وإبراز خصائصه المميزة»[٣٨].

هذه «الحتميات الداخلية» التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعاً، وتنظمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ولنضف أيضاً: الإغراء والوعود) والتي تدفع الجماعة إلى القيام برد فعل سياسي، هما ما نعنيه هنا بـ «القبيلة» كمحدد من محددات العقل السياسي، وسيتحدد معناها بوضوح أكثر في الفصول الأولى من هذا الكتاب.

- وبـ «الغنيمة» نقصد الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً - وليس بصورة مطلقة - على «الخراج» و«الريع»، وليس على العلاقات الإنتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والاقطاعي بالقن والرأسمالي بالعامل. وبـ «الخراج» نقصد ليس فقط ما تعنيه هذه الكلمة في استعمال الفقهاء المسلمين بل نقصد به جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية. فيدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحاً بالغنيمة والفيء والجزية والخراج وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس، سواء أخذ ذلك عيناً أو نقداً. وبعبارة أعم نقصد بـ «الخراج» هنا Le Tribut ما يفرضه الغالب على المغلوب من ذعائر وإتاوات وضرائب، دائمة أو موقتة، سواء كان الغالب أميراً أم قبيلة أم دولة، سواء كان يتولى أخذ ذلك بنفسه أم كان يحصل عليه بواسطة ملتزمين ووسطاء من أي نوع كانوا، سواء كان المغلوب أتباعاً ورعايا للغالب أم كانوا أجانب، قبائل أو شعوباً أو دولاً. والفرق بين مفهوم «الخراج» كما نستعمله هنا وبين مفهوم «الضريبة» بالمعنى الحديث هو أن هذه تؤخذ باسم المصلحة العامة وبنوع من الرضى وتتحدد بقانون ويدفعها الجميع حاكمين ومحكومين، في حين أن «الخراج» هو، أساساً، مقدار مفروض

---

(٣٨) Georges Balandier: *Anthropologie politique*. pp. 43 - 44, Quadrige / Presses universitaires de France. Paris 1967.

تفرضه علاقات القوى فيدفعه المغلوب للغالب إذعاناً أو صلحاً دون أن يدفع الغالب شيئاً. أما «الريع» فنقصد به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من «ممتلكاته» أو من «الأمير»، وبصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل انتاجي. فكل دخل خام (هبات الطبيعة، أعطيات الأمير) لا يبذل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار هو «ريع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه.

وهكذا، فنحن نقصد بـ «الغنيمة» هنا ليس فقط مصدرها من خراج أو ريع بل نقصد كذلك طريقة صرفها وبالخصوص العطاء الذي يعيش منه «أهل الدولة ومن تعلق بهم» بتعبير إبن خلدون. أضف إلى ذلك ما ينتج عن العطاء من «عقلية ريعية» تتعارض تماماً مع العقلية الإنتاجية، إذ بينما ترى هذه الأخيرة أن «العائد أو المكسب هو نتيجة لعمل انساني منظم وكجزاء على الجهد أو مقابل تحمّل المخاطر يندرج في تصور متكامل للنظام الانتاجي» ترى العقلية الريعية في العائد والمكسب «رزقاً أو حظاً أو صدفة... يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية انتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطر»[39].

وإذن فنحن نقصد بـ «الغنيمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لها. ونحن إنما استعملنا لفظ «الغنيمة» ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل السياسي: تفكيراً وممارسة. وإذن فاهتمامنا بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون «الغنيمة». انه الاقتصاد مأخوذاً هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آنية.

ـ وبـ «العقيدة» لا نقصد مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة ايديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولاً وأخيراً مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم، كما هو معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل «عقل جماعة»، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان. إن الإنسان يؤمن بمعزل عن كل استدلال وعن اتخاذ القرار. وقد يتساهل المرء في مسائل المعرفة ولكنه لا يقبل أن يمس في اعتقاده. قد يضحي بحياته من أجل معتقده ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية. وكما قال رينان: «نحن لا نستشهد إلا من أجل الأشياء التي ليس لنا عنها معرفة يقينية: فالناس يموتون من أجل آرائهم [= وهي ظنون] وليس من أجل حقائق يقينية، يموتون من أجل ما يعتقدون وليس من أجل ما يعرفون. وهكذا فبمجرد ما يتعلق الأمر بالمعتقدات فإن الآية الكبرى والبرهان

---

(٣٩) حازم الببلاوي: «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج ١، ص ٢٨٤، والمستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٦٩.

القاطع [= على صحتها والاخلاص لها] مما أن نموت من أجلها»(٤٠). ومن هنا اعتماد الاعتقاد على الرمز والتشبيه والمماثلة وليس على المبادىء والاستدلال والمحاكمة العقلية. والايديولوجيات، كالعقائد، تعتمد «البيان» وقلّما تعتمد البرهان، وكما يقول فرانسوا شاتلي: «ليست هناك ايديولوجيات تعتمد الحجج المنطقية وحدها. إن الايديولوجيات بوصفها محاولات لتنظيم العالم تبحث دائماً عن عناصر للمقارنة كي تؤكد أطروحاتها... إن الصراع الايديولوجي هو، في الغالب، صراع من أجل اقرار نوع من التشبيهات»(٤١)، ومن وراء التشبيهات والأمثال نماذج في السلوك والقدوة.

وإذا كنا نلح هنا على جانب التمذهب في «العقيدة» وليس على نوع مضمونها فلأنّ المهم في كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه «القبيلة الروحية»، مثل الفِرَق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وتلك من الجماعات المغلقة... ومن هنا الارتباط العضوي بين «العقيدة» بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود الى كونها تجد مصدرها في أوضاع اجتماعية سابقة، أي في الماضي. وكما يقول ماكسيم رودنسون فان «من المؤكد أن لمضمون العقائد درجة عالية من الاستقلال الذاتي، غير أن الصورة التي يتم بها تخيل هذا المضمون وتأويلُه ومنحُه الحياة وتعيشُه وتشرُّبه هي التي تتأثر إلى أقصى الحدود بتموجات الأساس الاجتماعي»(٤٢)، كما تؤثر فيها أيضاً، وهذا «لا يمنع أن يكون هناك نوع من التباعد بين العقيدة وبين المجتمع الذي تعاصره، فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية تقليدية لأنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة»(٤٣).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «العقيدة» كما نستعملها هنا، وكما شرحناها أعلاه، لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية: مادية/مثالية. فنحن لا نطرح المسألة من زاوية السؤال التقليدي: أيها أسبق، المادة أم الوعي؟ كلا. نحن لا نتحرك في هذا المستوى بل إنما نقصد بـ «العقيدة» فعل الاعتقاد والتمذهب، كما بينا، سواء كان مضمون العقيدة مادياً أم كان مثالياً. فالعمال الذين يضربون عن العمل ويحرمون أنفسهم من أجرة يوم أو شهر أو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لرصاص الشرطة، هؤلاء العمال يأتون سلوكاً تحركه فيهم «العقيدة» التي يعتنقونها والقضية التي يدافعون عنها، وهو سلوك لا يختلف من حيث كونه تضحية من أجل «العقيدة» والقضية عن السلوك الذي يصدر عن ذلك الشاب الذي يتقمص شخصية خالد بن الوليد أو الحسين بن علي والذي يقود شاحنة محملة بالمتفجرات يهاجم بها العدو وهو يعرف أنه أول من سيفجره الديناميت، لا بل هو يؤمن بأنه يستشهد.

---

(٤٠) E. Renan, «Nouvelles études d'histoire religieuse,» cité par: Debray, *Critique de la raison politique*, p. 179.

(٤١) François Chatelet, *Les Idéologies* (Paris: Hachette, 1978), vol. 3, p. 20.

(٤٢) Maxime Rodinson, *L'Islam et le marxisme* (Paris: Seuil, 1972), p. 271.

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٦٥.

القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة «مفاتيح» نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محددات «العقل» الباطن لهذا التاريخ: العقل السياسي العربي. وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحددات بالترتيب المذكور فإن ذلك لا يعني أنها من حيث الأهمية الفعلية هي كذلك. إن أهمية هذا المحدد أو ذاك تختلف من حالة لأخرى ومن عصر لآخر. وإذا كان من الممكن القول، إجمالاً، إن العقل السياسي العربي كان يتحدد في العصر الجاهلي بالقبيلة والغنيمة أساساً، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولاً، وإن هذه المحددات الثلاثة قد تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، مع بروز دور القبيلة في العصر الأموي ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مضمون هذه المحددات قد اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة. ونعني بـ «المضمون» هنا الجانب الرمزي منه خاصة. وهكذا فـ «القبيلة» قد تكون ما يرمز إلى العصبية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الوطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزاً للغنيمة أو تكون «الغنيمة» رمزاً لها، سواء على مستوى مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة. كما يختلف المضمون الرمزي لـ «العقيدة» إذ يتسع أو يضيق باتساع أو ضيق «القبيلة الروحية»، التي يجسدها. وفي جميع الحالات يبقى فعل الاعتقاد هو المهم وليس مضمونه. وبعبارة فلسفية يمكن القول مع شيء من التجاوز إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنسندنتالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف الألماني كانط للمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب ـ لا نقول قبلية وسابقة على التجربة كما يقول كانط بالنسبة لمقولات «الفهم» ـ بل نقول: سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض. وبعبارة أخرى إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا الفارق وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل ببنية رمزية «مكانها» ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور بل مكانها في «المخيال الاجتماعي». إنها عبارة عن «لاشعور سياسي» يحرك هذا المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

هذا عن محددات العقل السياسي العربي في الحضارة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا. أما تجلياته فهي صنفان: نظرية وعملية. أما النظرية فهي الايديولوجيا السياسية وقد عرضنا لها في فصول خاصة (القسم الثاني من الكتاب). وأما العملية، وهي الأحداث السياسية، فقد عرضناها موزعة حسب نوع التحديد الغالب فيها: فما كان يتحدد بالعقيدة أساساً عرضناه تحت عنوان «العقيدة»، وما كان يتحدد بالقبيلة أدرجناه تحت عنوان «القبيلة» وهكذا... وبالجملة تختلف أهمية هذا المحدد أو ذاك حسب ما إذا كان الأمر يتعلق بمرحلة «الدعوة» أو بمرحلة «الدولة». ففي مرحلة الدعوة ـ سواء الدعوة المحمدية أو الدعوات الإصلاحية الأخرى التي تستلهمها والتي عرف التاريخ العربي كثيراً منها ـ يكون الدور الأساسي لـ «العقيدة». أما في مرحلة الدولة فالدور الرئيسي تقوم به «القبيلة» في طور النشأة، أما الأطوار الأخرى اللاحقة فالمحرك الأساسي فيها هو «الغنيمة». هذا بشكل إجمالي عام. أما ما يسمى بـ «التحديد النهائي» فهو لـ «العقيدة» عند صاحب الدعوة وجماعته الأولى، أما

عند خصومه، وكذا في مرحلة الدولة بمختلف أطوارها، فهو لـ «الغنيمة». وغالباً ما نبهنا إلى ذلك في حينه.

هذا ولا بد قبل أن نختم هذا المدخل، الطويل المتموج[44]، من تسجيل ملاحظتين: الأولى تتعلق بمسألة البداية. لقد اتخذنا من عصر التدوين، العصر العباسي الأول، بداية لتكوين العقل العربي ـ العقل «المجرد» ـ عقل تبويب العلم وتدوينه وإنتاجه. وقد بررنا هذا الاختيار بما فيه الكفاية في الجزء الأول من هذا الكتاب[45]. أما بالنسبة لـ «العقل السياسي» في الحضارة العربية الإسلامية فقد جعلنا البداية هي انطلاق الدعوة المحمدية. وهذا شيء يفرض نفسه، فموضوع العقل السياسي هو الممارسة السياسية المنظمة وليس انتاج المعرفة المقَعَّدة المقننة. والممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام. وقد بينا في الفصل الأول كيف أن خصوم الدعوة المحمدية قد مارسوا السياسة ضدها منذ مراحلها الأولى لكونهم رأوا فيها مشروعاً سياسياً يهدد مصالحهم ونفوذهم.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدناها. لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولاً لأن النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة. . .) أو كان خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي. ثانياً لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري، فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» ـ بدون استشهادات ولا إحالات ـ لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على عواهنه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومتداولة، وهذا ما ليس متوافراً لدينا بعد. لنضف أخيراً الهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتاباتنا. إن هذا الكتاب يتجه بالخطاب، مثله مثل كتبنا الأخرى، إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استثمار النصوص استثماراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذي يفتح أمامهم آفاقاً جديدة، ولذلك حاولنا الجمع بينهما.

هل نحتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتماً ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء.

عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء

كانون الثاني/يناير ١٩٩٠

---

(٤٤) كان هذا المدخل في الأصل موزعاً على مقدمة وأربعة فصول كانت تشكّل القسم الأول من الكتاب ثم عدنا فاختصرنا ذلك كله في هذا المدخل رغبة في التخفيف من ضخامة الحجم وتكاليف الطبع.

(٤٥) الجابري، تكوين العقل العربي، القسم الأول، الفصل الثالث.

القِسْمُ الأول

محَدّداتٌ



الفصل الاول

من الدعوة إلى الدولة :

العقيدة

- ١ -

هدفنا من هذا الفصل ليس عرض العقيدة الإسلامية فهي معروفة، والكتاب موجه إلى العرب والمسلمين وهم جميعاً يعرفونها، على الأقل في أصولها العامة. ما يهمنا من الدعوة المحمدية هنا هو «المظهر السياسي» فيها. ولكي نكون أكثر وضوحاً، ورفعاً لكل غموض أو التباس، نقول منذ البداية إننا نقصد بـ«المظهر السياسي» في الدعوة المحمدية: ما كان لها من دور في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة وما أثارته من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها، الملأ من قريش، من جهة ثانية. أما مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت منذ منطلقها مشروعاً سياسياً معيناً، هو ذلك الذي حققته، أي إنشاء دولة من العرب تقوم بغزو فارس والروم... إلخ، فهذا من الأمور التي «فيها نظر»، كما يقول القدماء.

فعلاً، تذكر المصادر التاريخية ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على «كنوزهما». يروي المؤرخون عن شخص اسمه عفيف الكندي أنه قال: «كنت امرأً تاجراً فقدمت مكة، أيام الحج، فأتيت العباس [عم النبي]، فبينا نحن عنده إذ خرج رجل فقام تجاه الكعبة يصلي، ثم خرجت امرأة تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه، فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟ فقال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي زعم أن الله أرسله وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه، وهذه امرأته خديجة آمنت به، وهذا الغلام علي بن أبي طالب آمن به. وايم الله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على هذا الدين إلا هؤلاء الثلاثة، فقال: عفيف: ليتني كنت رابعاً»[1].

---

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٣٧.

واضح من هذا الخبر أن الدعوة المحمدية قد أفصحت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء على «كنوز كسرى وقيصر» (دولة فارس ودولة الروم البيزنطيين) منذ أيامها الأولى، أي منذ أن كان عدد المؤمنين بها ثلاثة فقط: الرسول وزوجته خديجة وابن عمه علي بن أبي طالب الذي كان يعيش معه في بيته طفلاً في حدود العاشرة من عمره. ولكن هذه الرواية عرضة للطعن فيها، ذلك لأنها تُذْكَرُ في معرض الحديث عن «أول من أسلم». وهذا موضوع أثير لاحقاً، في أوائل العصر الأموي حينما قام الخلاف بين «أهل الجماعة» وبين «الشيعة» حول أيهما كان أحق بأن يخلف النبي: أبو بكر أم علي. ومن جملة «الأدلة» التي يزكي بها كل طرف رأيه «السبق» إلى الإسلام. ومن هنا انقسم المسلمون، أصحاب التواريخ والسير، إلى فريقين: فريق يقول بأن أبا بكر كان أول من أسلم من الرجال، وهم السنة عموماً، وفريق يقول إن أول من أسلم بعد خديجة هو علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم الشيعة. والرواية التي أتينا بها أعلاه واضح فيها أنها إنما تريد أن تقرر أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الذكور، وبالتالي فهو أحق بأن يخلف النبي. أما العناصر الأخرى في الرواية بما في ذلك «كنوز كسرى وقيصر» فهي ليست من أجل ما تنطق به بل من أجل ما «تشهد له».

غير أن هذه الرواية ليست الوحيدة التي تشير إلى «كنوز كسرى وقيصر»، أي إلى ما يمكن أن يعتبر المشروع السياسي للدعوة المحمدية. ذلك أن كتب السيرة تذكر، في سياق مختلف تماماً، أن النبي (ص) قال لزعماء قريش عندما ذهبوا يشتكون منه إلى عمه أبي طالب، قبيل وفاة هذا الأخير: «كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم»[2] (كلمة «لا إله إلا الله»: اعتناق الإسلام. فرفضوا). وتذكر نفس المصادر أن أبا جهل بن هشام وهو من ألَدِّ خصوم الدعوة المحمدية، قال لجماعة من قريش التي كانت معه يوم ذهبوا لقتل الرسول (ص) ليلة الهجرة إلى المدينة: «أن محمداً يزعم أنكم إن تابعتموهُ على أمره كنتم ملوك العرب والعجم...»[3]. ويروي المفسرون بصدد قوله تعالى: ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء﴾ (آل عمران ٣/٢٦): «أن رسول الله (ص) حين افتتح مكة وَعَدَ أُمَّتَهُ ملك فارس والروم، فقال المنافقون واليهود: هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم، هم أعز وأمنع من ذلك»[4].

وهناك من الأخبار والروايات ما يقدم النبي (ص) في صورة الغازي «الفاتح»، من ذلك حديث ينسب إليه فيه أنه قال: «جعل رزقي تحت ظل رمحي»[5]. ومن ذلك أيضاً ما يروى

---

(٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤١٧.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٦٧.

(٤) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د.ت.])، ج ١، ص ٤٢١.

(٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٦٥.

بصدد مفاوضاته مع القبائل التي كان يعرض نفسه عليها بعد أن أيس من قومه قريش: فقد عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة وشرح لهم دعوته، وقد أجابه رجل منهم قائلاً: «أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك. قال: الأمر لله يضعه حيث يشاء. فقال له: أفَتُهْدَف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك. فأبوا عليه»[6]. وهناك روايات أخرى حول مفاوضات سياسية من هذا القبيل سنذكرها في حينها.

إذن: تجمع الروايات على ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها وبقيت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققته. ومع ذلك فنحن نتحفظ من أخذ هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في انشاء دولة عربية والقيام بفتح أراضي فارس والروم. ذلك لأنه يجوز أن تكون هذه الروايات التي دونت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضي فارس والروم تتحدث عن الدعوة المحمدية من منظور ما حققته عندما تحولت إلى دولة. والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حصل في الحاضر، نوع من «التجوز» سائد في كلام العرب.

ومهما يكن، وسواء كان هذا الاعتبار كافياً لتبرير تحفظنا أم غير كاف فإننا سنُفْقِدُ الدعوة المحمدية جوهرها وروحها، أعني كونها دعوة دينية أولاً وأخيراً، إذا نحن أخذنا تلك الروايات والأخبار على حرفيتها، وهي تقدم لنا الرسول (ص) كقائد عسكري أسس امبراطورية. كلا. إن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يتزعزع بأنه نبي يوحي الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك. ثم إن الإسلام، وأعني الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال: «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر». وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيناً. نعم هناك آية الإذن بالقتال، وقد نزلت عندما كان النبي يستعد للهجرة إلى المدينة بعد اتفاقه مع أهلها على أن ينصروه ويحاربوا معه: ﴿أُذِنَ للذين يُقَاتَلُونَ بأنهم ظُلِموا وإنَّ الله على نصرهم لقدير، الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربُّنا الله، ولولا دَفْعُ الله الناسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صوامِعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ الله كثيراً، ولَيَنْصُرَنَّ اللهُ من ينصرُه إنّ الله لَقويٌّ عزيز، الذين إنْ مَكّنّاهُمْ في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهَوْا عن المنكر ولله عاقبةُ الأمور﴾ (الحج ٢٢/ ٣٩ - ٤١). ولكن التَّمْكينَ والنصر هنا هما لِلدِّين وليس لمشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمعزل عن الدين.

هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما. ذلك لأن خصوم هذه الدعوة، وهم الملأ من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية

---

(٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٥.

فمارسوا السياسة ضدها. انهم رأوا فيها دعوة تستهدف الاطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي، وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة المحمدية، معناهما الدعوة للاطاحة بما كان يشد القبائل العربية إلى مكة للحج وما يرتبط به من تجارة، وبالتالي القضاء على مصدر سلطة قريش، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش السياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري، وهذه هي سنة الحياة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جملة أسلحتها. وذلك ما حصل فعلاً.

وهدفُنا من هذا الفصل هو إبراز هذين الجانبين معاً، على مستوى ما ندعوه هاهنا بـ «العقيدة»: نقصد إبراز «السياسي» فيما هو ديني، في طرفي الصراع: الدعوة المحمدية والمقاومة القرشية لها.

- ٢ -

مرت الدعوة المحمدية، كما هو معروف، بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها من مجرد الدعوة إلى تأسيس دولة: مرحلة مكة ومرحلة المدينة. وبما أن القرآن قد نزل مُنَجَّماً، اي مقسماً إلى أجزاء (آيات وسور) نزلت، في معظمها، بمناسبة حوادث ووقائع، فقد انقسم القرآن أيضاً إلى قسمين: قسم نزل بمكة وقسم نزل بالمدينة. كانت مرحلة المدينة كما سنرى هي مرحلة تأسيس دولة المؤمنين بهذه الدعوة، ولذلك كان الخطاب فيها إلى «الذين آمنوا» خاصة، أي إلى الجماعة الإسلامية التي تشكلت من المهاجرين والأنصار مكونة نواة «الأمة» التي قامت فيها وعليها «الدولة». أما في مكة فقد كان الخطاب فيها بصيغة «يا أيها الناس»[٧] خاصة، والمقصود عملياً هم سكان مكة لا بوصفهم قبائل بل بوصفهم أفراداً يطلب منهم الايمان بمحمد (ص) وبما أنزل عليه والانضمام إلى من سبقوهم في الايمان، إلى أصحابه أو صحابته، الذين كانوا قد أخذوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى.

دور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي في هذه المرحلة يجب أن يلتمس أساساً عند هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت «جماعة روحية»، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الايمان بالله وبرسوله وبما يوحى إليه. ان هذا لا يعني ان «العقيدة»، لم يعد لها دور في مرحلة الأمة/الدولة، في المدينة. كلا. كل ما في الأمر هو أنه في المرحلة المكية لم يكن هناك ما يجمع بين أفراد الجماعة الإسلامية التي كانت آخذة في

---

(٧) وضع القدماء مقاييس للتمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني من ذلك قولهم إن ما كان من القرآن بـ ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فهو مدني وما كان بـ ﴿يا أيها الناس﴾ فهو مكي. انظر مثلاً: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨٨.

التكون غير «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة»، خلال هذه المرحلة - المكية - فإن دورهما كان أكثر تأثيراً وبروزاً في صفوف «الآخر» الخصم: الملأ من قريش. وإذن فـ «العقل السياسي العربي» كان يتحدد في المرحلة المكية من الدعوة المحمدية كما يلي: «العقيدة» في طرف، و«القبيلة» و«الغنيمة» في طرف آخر. والصراع السياسي بين الطرفين كان في جملته عبارة عن صراع العقيدة مع «القبيلة» و«الغنيمة»، ولكن دون أن يعني ذلك غياباً مطلقاً لهاتين في صف «العقيدة». لقد كان لهما شكل من الحضور، ايجابي بالنسبة لـ «العقيدة» إلى جانب دورهما الأساسي السلبي المضاد كما سنتبين ذلك في حينه. أما الآن فيهمنا في هذه الفقرة أن نتعرف على الكيفية التي مارست بها «العقيدة» دورها في تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وعقلها السياسي.

تخبرنا كتب السيرة النبوية أنه بينما كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي. . . يتحنث (أو يتحنف، من الحنيفية، أي يجاور ويتعبد) في غار حراء قريباً من مكة، كعادته شهراً من كل سنة، «وكان ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية»[8]، إذا به ذات يوم، وقد بلغ أربعين سنة من عمره، يسمع، بينما كان نائماً هاتفاً يهتف به: «اقرأ»، فيجيب: «ماذا اقرأ؟»، فقال ذلك الهاتف: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (١ سورة العلق ٩٦/١ - ٥)[9]. وعندما انتهت هذه التجربة الأولى التي كانت شديدة عليه هب من نومه فخرج من الغار إلى وسط الجبل، وإذا به يسمع صوتاً من السماء يقول: «يامحمد، أنت رسول الله وأنا جبريل»[10].

أخبر محمد زوجته خديجة بما حدث فصدقته وكانت أول من آمن. ثم شاع الخبر في مكة فكان من أهلها من تلقاه بنوع من التحفظ، وكان منهم من واجهه بسخرية واستهزاء فقالوا عن محمد إنه كاهن أو ساحر أو مجنون، فجاء جبريل يحمل الرد على هؤلاء في صيغة قسم وتأكيد: ﴿ن. والقلم وما يسطرون، ما أنت بنعمة ربك بمجنون، وإن لك لأجراً غير ممنون، وإنك لعلى خلق عظيم، فستبصر ويبصرون، بأيكم المفتون، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (٢ القلم ٦٨/١ - ٧). وبينما كان محمد (ص) «مزملاً» متلففاً بثيابه يفكر في هذه التجربة التي ملكت عليه كل نفسه، إذا بجبريل يأتيه مرة أخرى ليخاطبه: «يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً، نصفه أو انقص منه قليلاً، أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا، إنّا سنلقي عليك قولاً ثقيلا» وهل هناك أثقل من القول الذي يحمل «الأوامر والنواهي التي هي تكاليف شاقة ثقيلة على المكلفين»؟[11].

---

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣٥.

(٩) الرقم الأول قبل اسم السورة يشير إلى ترتيب السورة حسب تاريخ النزول والثاني إلى ترتيبها في المصحف والرقم أو الأرقام التالية له تشير إلى الآيات. وقد اعتمدنا في ترتيب السور حسب تاريخ النزول على كل من: الزركشي، نفس المرجع، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٥١)، وهو ترتيب تقريبي ولكنه مفيد.

(١٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣٧.

(١١) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٤، ص ١٧٥.

ثم يطلب منه أن يواصل ذكر ربه ولا يهتم بالمستهزئين من قريش: ﴿واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا، رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا، واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا﴾ (٣ المزمل ١/٧٣ ـ ١٠)، أي انصرف عنهم وتجنب الاصطدام معهم. إن هذا يعني أن الدعوة يجب أن تبقى في هذه المرحلة سرية ومسالمة.

ولكن قريشاً لا تكف عن الكلام في مجالسها، فحادث النبوة ليس بالحادث الذي يسمع الناس عنه في الصباح لينسوه في المساء. لقد واصلت قريش إذن الكلام فيه والتعليق عليه، فكان منهم من قال إنه نوع من الكهانة وكان منهم من قال إنه السحر بعينه. ويسمع محمد (ص) ذلك ويشق عليه الأمر فيذهب قاصداً منزله حسب رواية، أو غار حراء حسب رواية أخرى، ويتدثر بثيابه كما كانت عادته عندما يعاني من موقف صعب فيأتيه جبريل يحمل إليه هذه المرة الأمر بالشروع في بث الدعوة: ﴿ياأيها المدثر، قم فأنذر، وربك فكبر، وثيابك فطهر، والرجز فاهجر [الأصنام]، ولا تمنن تستكثر [لا تعط شيئاً من عبادة أو صبر على الأذى لتطلب أكثر منه]، ولربك فاصبر، فإذا نُقر في الناقور، فذلك يومئذٍ يوم عسير، على الكافرين غير يسير﴾ (٤ المدثر ١/٧٤ ـ ١٠).

ويسترسل الوحي على هذا المنوال: آيات قصيرة وقليلة تخاطب محمداً (ص) تؤكد نبوته وتشهد بسلامته مما يرمونه به وترد على ما يتعرض له من شتم أو طعن. ثم ينقطع الوحي بعد ذلك لفترة، تقدرها الروايات بسنتين ونصف[12]، ويشتد وقع ذلك على النبي (ص) وعلى زوجته خديجة التي لم تتمالك من القول اشفاقاً عليه: «ما أرى ربك إلا قد قلاك»[13]، أي تركك وتخلى عنك. ويتكلم الناس في ذلك ومنهم زوجة عمه أبي لهب، واسمها أم جميل وهي أخت أبي سفيان، وكانت من المستهزئين به، فقالت له: «إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك»[14]. ولكن رجاءها سيخيب. لقد جاءه جبريل بسورة الضحى تحمل إليه القَسَم بأن الله ما ودّعه وما قلاه: ﴿والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلى، وللآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى، ألم يجدك يتيماً فآوى [مات أبوه وهو جنين في بطن أمه وماتت أمه وهو ابن ثماني سنين فكفله عمه أبو طالب] ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى [أغناه بمال خديجة زوجته[15]، وكانت غنية تستأجر الرجال في مالها، وقد بلغها حسن سلوكه فعرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً ففعل، ثم تطور الأمر إلى أن عرضت عليه الزواج فقبل وكان ذلك قبل نزول الوحي عليه وعمره خمسة وعشرون عاماً وعمرها هي أربعون سنة] فأما اليتيم فلا تقهر، [وقد كنت يتيماً] وأما السائل فلا تنهر [وقد كنت فقيراً] وأما بنعمة ربك فحدث [نعمة النبوة]﴾ (١٠ الضحى ١/٩٣ ـ ١١).

ويتواصل الوحي بعد ذلك والرسول (ص) يقوم بالدعوة سراً متجنباً الصدام مع قومه فآمن به ابن عمه علي بن أبي طالب، وكان طفلاً صغيراً في العاشرة من عمره وكان يعيش

---

(١٢) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٨١.

(١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٣٢.

(١٤) السهيلي، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨١.

(١٥) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٢٦٥.

معه في بيته إذ أخذه من عمه تخفيفاً عليه وكان كثير العيال فقيراً، كما آمن به زيد بن حارثة وكان عبداً أعطاه لخديجة زوجته ابنُ عمّها الذي كان يتاجر في الرقيق، فرآه الرسول عندها فاستوهبه منها فوهبته له فأعتقه وتبناه وكان ذلك قبل الوحي[16]. وكان أبو بكر بن أبي قحافة، من قبيلة تَيْم القرشية الضعيفة، ثالث الثلاثة الأوائل الذين آمنوا به وصدّقوا بعد خديجة. وبينما كان علي بن أبي طالب وزيد بن حارثة غلامين في نحو العاشرة كان أبو بكر كهلاً في الثمانية والثلاثين من عمره لا يصغر النبي إلاّ بسنتين. كان أبو بكر إذن هو الرجل الوحيد الذي أسلم بعد خديجة وكان له دور هام وأساسي في الدعوة المحمدية وكان صديقاً للنبي منذ الصبا: «فلما أسلم أبو بكر رضي الله عنه أظهر إسلامه ودعا إلى الله وإلى رسوله، وكان أبو بكر رجلاً مألفاً لقومه مُحَبّباً سهلاً، وكان أنسب قريش لقريش، وأعلم قريش بها، وبما كان فيها من خير وشر، وكان رجلاً تاجراً، ذا خُلُق ومعروف، وكان رجال قومه يأتونه ويألفونه لغير واحد من الأمر لعلمه وتجارته وحسن مجالسته، فجعل يدعو إلى الإسلام من وثق به من قومه ممن يغشاه ويجلس إليه»، فأسلم على يده عثمان بن عفان من بني أمية، وكانوا من أقوى قبائل قريش، والزبير بن العوام من بني أسد وهو ابن عمة رسول الله (ص)، وعبد الرحمن بن عوف من بني زهرة وسعد بن أبي وقاص من زهرة كذلك، وطلحة بن عُبَيد الله من تيم قبيلة أبي بكر «فجاء بهم - أبو بكر - إلى رسول الله (ص) حين استجابوا له فأسلموا»[17]. والجدير بالإشارة هنا أن هؤلاء كانوا جميعاً شباناً وكان بعضهم أحداثاً: كان عثمان أصغر من النبي بستة أعوام، أسلم في الرابعة والثلاثين من عمره وكان عبد الرحمن بن عوف أصغر منه بعشر سنوات، أسلم في الثلاثين من عمره. أما طلحة وسعد والزبير فكانوا جميعاً في سن علي بن أبي طالب إذ ولدوا معه في عام واحد وأسلموا وعمرهم عشر سنوات. إذن ثلاثة شبان وأربعة أطفال معهم زيد غلام النبي، أولئك كانوا هم النواة التي تأسست عليها الجماعة الإسلامية الأولى. ثم أسلم بعد هؤلاء شبان آخرون من أبناء القبائل القرشية وآخرون «مستضعفون» من العبيد أو الموالي مثل عمار بن ياسر حليف بني مخزوم وصهيب بن سنان حليف بني تيم وبلال الحبشي وغيرهم[18].

كانت المرحلةُ التي عرضنا لها مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى، وقد كان الدور الأساسي في انشائها لـ «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة» فلا يكاد يظهر لهما أثر. ولذلك سنركز اهتمامنا في الفقرة الموالية على الكيفية التي تشكل بها وعي هذه الجماعة، جماعة الدعوة/العقيدة.

- ٣ -

كيف تشكل وعي الجماعة الإسلامية الأولى؟ كيف شيد عالمهم الاجتماعي السياسي من خلال التشبع بـ «العقيدة»؟

---

(١٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
(١٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.
(١٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥٦.

المصادر القديمة لا تسعفنا بالجواب عن هذا السؤال الذي لم تكن تطرحه، لكونه لم يكن يدخل في دائرة اهتمامات أصحابها ولا كان من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في عصرهم. إن سؤالنا ذاك نابع من اشكالياتنا الفكرية نحن أبناء القرن العشرين، وهو سؤال لم يصبح قابلاً للطرح إلا في المرحلة التي نعيشها نحن من تطور الفكر البشري. ومع ذلك يمكن أن نلتمس جواباً لسؤالنا من القرآن الكريم إذا تتبعنا آياته وسوره حسب تاريخ نزولها.

كانت الآيات الأولى التي نزلت من القرآن تتجه بالخطاب كما رأينا إلى محمد (ص) تبشره بالرسالة وتُحمّله أثقالها، وتؤكد له نبوته وسلامة عقله وحسن خلقه، وتردّ على قريش فيما تطعن به عليه. ثم تلتْهَا آيات وسور تعرض باقتضاب لأسس العقيدة الجديدة، وخصوصاً التأكيد على وحدانية الله، لا شريك له، خالق السماوات والأرض... إلخ من جهة، والاعلان من جهة أخرى على أن بعد هذه «الحياة الدنيا» حياة أخرى يُجازَى الناسُ فيها على أعمالهم في الحياة الأولى: فريق في الجنة، وفريق في النار. وقد ركز القرآن على هذه القضايا الثلاث، الوحي والتوحيد والآخرة، في المرحلة الأولى التي نتحدث عنها، وذلك بأسلوب بياني بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار ونوعاً من السجع خاصاً مع صور فنية ومشاهد حية تجعل منه أرفع درجات سحر البيان[19].

وانه لمما لا شك فيه أن أسلوب القرآن، أعني نظمه وبلاغته، كان مما أبهر قريشاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختلفوا في الوصف الذي ينطبق عليه. تحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كبار قريش اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة، وكان أكبر سادتهم، وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن ثم انتهوا إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه لأنْ تقولوا: ساحر، جاء بقول بسحر، يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته»[20] فنزل فيه قوله تعالى: ﴿إنّه فكّر وقدّر، فقُتِل كيف قدر، ثم قُتِل كيف قدر، ثم نظر، ثم عبس وبسر، ثم أدبر واستكبر، فقال إنْ هذا إلاّ سحرٌ يُؤثَر، إنْ هذا إلا قولُ البشر. سأُصليه سقر، وما أدراك ما سقر، لا تبقي ولا تذر، لَوّاحةٌ للبشر، عليها تسعة عشر﴾ (٤ المدثر ٧٤/١٨ ـ ٣٠). ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى نبوة محمد (ص) واتصال جبريل به فيقول: ﴿فلا أقسم بالخُنّس، الجَوَار الكُنّس [الكواكب السيارة] والليل إذا عَسْعَس والصبح إذا تنفس، إنه لَقولُ رسول كريم [جبريل] ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثَمَّ أمين، وما صاحبكم بمجنون، ولقد رآه بالأفق المبين [محمد رأى جبريل]، وما هو على الغيب بضنين، وما هو بقول شيطان رجيم﴾ (٦ التكوير ٨١/١٥ ـ ٢٥).

ويعرض القرآن بالطريقة نفسها لعقيدة التوحيد مقتصراً في هذه المرحلة على تأكيد وحدانية الله وعظمته وقدرته وأنّه خالق كل شيء. ومما نزل في هذه المرحلة قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوّى، والذي قدّر فهدى، والذي أخرج المرعى، فجعله غُثاءً أحوى﴾ (٧

(١٩) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩).

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٧٠.

الأعلى ٨٧/١ ـ ٥) ومن ذلك أيضاً سورة الإخلاص: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد﴾ (٢٢ الإخلاص ١١٢/١ ـ ٤). ولم يتعرض القرآن لإبطال الشرك وعبادة الأصنام بتفصيل إلا بعد هذه المرحلة، حينما بدأ النبي بالجهر بالدعوة وأخذ يطعن في آلهة قريش وأصنامها مدشناً بذلك المرحلة الثانية من تطور الدعوة في مكة، كما سنرى.

وفي مقابل ذلك تناولت مختلف السور التي نزلت في هذه المرحلة الأولى التي نتحدث عنها، تناولت بتفصيل وبإلحاح الحياة الأخرى ومشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شدَّ القرآنُ إليه في هذه المرحلة وَعْيَ المسلمين الأوائل وخيالهم واستشرافاتهم. لقد كانت قريش تنكر أن يكون بعد الممات حياة أخرى وتجادل في هذا الأمر جدالاً مقروناً بالاستهزاء، فجاءت لهجة القرآن في هذا الموضوع قوية تقريرية وجدالية متوعدة، تقدم عن البعث والحساب والجنة والنار مشاهد حية كأنها وصف لمظاهر حسية يتخللها تارة حوار حي بين أصحاب الجنة وأصحاب النار وتارة أخرى شجار بين المُلْقَى بهم في جهنم يتلاومون ويحمل بعضهم بعضاً مسؤولية هذا المصير الذي آلوا إليه، ويتخللها حيناً سَمَرٌ هادئ لطيف بين أصحاب الجنة أو بينهم وبين الملائكة. وهكذا: «فلم يعد ذلك العالم الآخر الذي وُعِدَهُ الناسُ بعد هذا العالم موصوفاً وحسب بل عاد مصوراً محسوساً وحياً متحركاً وبارزاً شاخصاً. وعاش المسلمون في هذا العالم عيشة كاملة: رأوه مشاهدة وتأثروا بها وخفقت قلوبهم تارة واقشعرت جلودهم تارة، وسَرَى في نفوسهم الفزع مرة وعاودهم الاطمئنان مرة أخرى، ولفحهم من النار شُوَاظٌ ورَفَّ إليهم من الجنة نسيم، ومن ثم باتوا يعرفون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود». ومشاهد القيامة في القرآن: «حاضرة اليوم تراها العين وتحسها النفس، والفارق السحيق بين العالمين فارق قريب، لا بل لا فرق هناك في بعض الأحيان، بل ربما كانت «الأخرى» هي الحاضرة وكانت «الدنيا» ماضياً بعيداً يتذكره المتذكرون»[21].

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسياً يجسم هَوْلَه ويشخص وقائعه: ﴿إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سُيرت، وإذا العشار عُطلت، وإذا الوحوش حُشرت، وإذا البحار سُجِرت، وإذا النفوس زُوِّجت، وإذا الموؤودة سُئلت، بأيِّ ذنب قُتلت، وإذا الصحف نشرت، وإذا السماء كُشطت، وإذا الجحيم سُعِّرت، وإذا الجنة أُزلفت، علمت نفس ما أحضرت﴾ (٦ التكوير ٨١/١ ـ ١٤) وأيضاً: ﴿القارعة، ما القارعة، وما أدراك ما القارعة، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث، وتكون الجبال كالعهن المنفوش، فأما من ثقلت موازينه، فهو في عيشة راضية، وأما من خفت موازينه، فأمه هاوية، وما أدراك ماهيه، نار حامية﴾ (٣٠ القارعة ١٠١/١ ـ ١١). وأيضاً ﴿لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوامة، أيحسب الانسان ألن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نُسوّي بنانه، بل يريد الإنسان ليَفْجُر أمامه، يسأل أيّانَ يوم القيامة، فإذا برق البصر، وخسف القمر، وجُمع الشمس والقمر، يقول الانسان يومئذ أين المفر، كلا لا وَزَرَ، إلى ربك يومئذٍ المستقر، يُنَبَّأُ الإنسان يومئذٍ بما قدم وأخر، بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره﴾ (٣١ القيامة ٧٥/١ ـ ١٥).

وإلى جانب هذا التصوير التشخيصي ليوم القيامة يعمد القرآن، منذ هذه المرحلة، إلى التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم فأهلكهم الله في الدنيا وأعدَّ لهم عذاباً أليماً في الآخرة. والغرض من ذلك هو تنبيه المكذبين بالدعوة المحمدية إلى المصير الذي ينتظرهم،

---

(٢١) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن (بيروت: دار الشروق، [د. ت.]).

وفي نفس الوقت طمأنة المؤمنين بها بأن العقاب لا بد أن ينال أولئك الذين يضطهدونهم، فيما حصل للمكذبين بالرسل في الماضي سيلقاه المكذبون بهم في الحاضر. ولتأكيد ذلك يعمد القرآن في كثير من الأحيان إلى الحديث عن الماضي بصيغة الحاضر تارة وبصيغة الأمر تارة أخرى حتى يكون المشهد مجسماً نابضاً بالحياة: ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً، فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً وبيلا، فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيبا، السماء منفطر به كان وعده مفعولاً، إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾ (٣ المزمل ٧٣/١٥ ـ ١٩). وأيضاً: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب، إن ربك لبالمرصاد﴾ (٩ الفجر ٨٩/٦ ـ ١٤).

ومما يلفت النظر أن الوعيد بالعذاب يوم القيامة يقدم في هذه المرحلة كعقاب على الطغيان بالمال وعدم الاحسان إلى اليتامى والفقراء والمساكين ﴿وذرني والمكذبين أولي النعمة ومهلهم قليلا، إن لدينا أنكالاً وجحيما، وطعاماً ذا غصة وعذاباً أليما، يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلا﴾ (٣ المزمل ٧٣/١١ ـ ١٤) وأيضاً: ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمني، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن، كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لماً، وتحبون المال حباً جماً، كلا إذا دكت الأرض دكاً دكا، وجاء ربك والملك صفاً صفا، وجاء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأنى له الذكرى، يقول يا ليتني قدمت لحياتي، فيومئذ لا يعذب عذابه أحد، ولا يوثق وثاقه أحد﴾ (٩ الفجر ٨٩/١٤ ـ ٢٦) وأيضاً: ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم [يدفعه، يهضم حقه] ولا يحض على طعام المسكين، فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراءون، ويمنعون الماعون﴾ (١٧ الماعون ١٠٧/١ ـ ٧) وأيضاً: ﴿ألهاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر، [شغلكم التفاخر بالمال والأولاد طيلة حياتكم وإلى ساعة مماتكم ودخولكم المقابر] كلا سوف تعلمون، ثم كلا سوف تعلمون، كلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم، ثم لترونها عين اليقين، ثم لتسألن يومئذ عن النعيم﴾ (١٥ التكاثر ١٠٢/١ ـ ٨).

تلك هي الموضوعات الرئيسية التي تناولها القليل من القرآن الكريم الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة الدعوة السرية التي دامت ثلاث سنين، وهي موضوعات يرتبط فيها الديني بالدنيوي ارتباطاً عضوياً. فمن جهة: محمد بن عبد الله بشر كسائر البشر من حيث تكوينه الجسماني والنفسي والعقلي ولكنه في الوقت نفسه رسول من الله يوحى إليه بواسطة جبريل، ومن جهة ثانية: هناك إله واحد «هو الله أحد، الله الصمد»، «رب الناس، ملك الناس»، وهناك من جهة ثالثة بعث وحساب وجزاء، إما جنة وإما نار. والمصير الذي سيلقاه الانسان في الآخرة يتحدد في الدنيا، ليس فقط بنوع الموقف الذي يقفه من نبوة محمد ووحدانية الله واليوم الآخر بل أيضاً بالموقف الذي يقفه إزاء الفقراء والمساكين. ويكاد الباحث يستخلص النتيجة التالية من السور والآيات التي نزلت في هذه المرحلة، وهي أن الوحي جاء من الله لينذر الأغنياء الذي يستأثرون بالمال ويهضمون حقوق اليتامى ولا يحسنون إلى الفقراء بأن لهم جهنم، وليبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات، من الصدقات وغيرها، بأن لهم الجنة.

وبما أن القرآن يجعل مصير «المكذبين من أولي النعمة» اليوم كمصير أمثالهم في القرون الماضية ويشخص هذا المصير بصور بيانية يتزاحم فيها الماضي والحاضر والمستقبل في مشهد

واحد يتداخل فيه زمن المكذبين من الأقوام الماضية مع زمن المكذبين من قريش، وينتقل فيه الوصف والحوار من زمن الدنيا إلى زمن الآخرة بدون حواجز، فإن المخيال الديني الاجتماعي السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد لا بد أن يُزامن هو الآخر بين ما جرى في الماضي وما سيجري في المستقبل، وبالتالي فالجزاء في «الآخرة» ينسحب على الدنيا أيضاً إذ لا فاصل بينها في المشهد. ومن هنا المضمون السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة: إن «الآخَرَ»، المشركين الكافرين... إلخ، سيعاقبون في الدنيا كما في الآخرة ليس فقط بسبب كفرهم وشركهم بل أيضاً بسبب استئثارهم بالمال وعدم الاحسان إلى الفقراء. وهذا في الحقيقة نوع من «الكفر»: هو كفر بالنعمة واستبداد بها. وبما أن مال الدنيا لن يمنع صاحبه من العقاب في الآخرة فهو لن يمنعه منه في الدنيا كذلك، وسيتم التصريح بذلك في آيات عديدة في المرحلة الثانية من تطور الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمواجهة في مكة.

ونستطيع أن نكوِّن لأنفسنا فكرة عن مدى فعالية هذه «العقيدة» التي تُلبّي في آنٍ واحد حاجة الإنسان إلى معرفة المصير بعد الممات وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها، نستطيع أن نكوّن فكرة عن فعل هذه «العقيدة» في النفوس إذا نحن تذكرنا إن الجماعة الإسلامية الأولى التي شَبَّ وعيها على هذه العقيدة كان معظم أعضائها «من أحداث الرجال والضعفاء من الناس»[22]. إن هؤلاء هم «السابقون الأولون» الذين سيكونون عمادَ الدعوة ورجالَها الصامدين الصادقين في مقابل فئات أخرى ستتعرف عليها فيما بعد.

- ٤ -

هذه المعطيات التي أبرزناها في المرحلة الأولى ـ السرية ـ من مراحل الدعوة المحمدية بمكة ستزداد بروزاً وقوة في المرحلة التالية التي تمتد من ابتداء الجهر بالدعوة في السنة الرابعة للبعثة إلى السنة الثالثة عشرة منها، سنة الهجرة إلى المدينة. لنتابع إذن هذه المعطيات في اطار تحليلنا لدور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي زمن الدعوة المحمدية وبالتالي دورها في تطور هذه الدعوة إلى دولة.

يقول ابن اسحاق: «فلما بادأ رسول الله (ص) قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله لم يبعد منه قومه ولم يردوا عليه، فيما بلغني، حتى ذكر آلهتهم وعابها. فلما فعل ذلك أعظموه وناكروه وأجمعوا على خلافه وعداوته»[23]. ويؤكد ابن سعد، نقلاً عن الزهري، الشيء نفسه فقال إن النبي بقي يدعو الناس مستخفياً مدة ثلاث سنوات ثم أمر بإظهار الدعوة «فاستجاب لله من شاء من أحداث الرجال وضعفاء الناس حتى كثر من آمن به، وكفار قريش غير منكرين لما يقول. فان إذا مرَّ عليهم في مجالسهم يشيرون

(٢٢) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١، ص ١٣٣.

(٢٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٦٤.

إليه: إنَّ غلام بني عبد المطلب لَيُكلَّمُ من السماء. فكان ذلك حتى عابَ الله آلهتهم التي يعبدونها دونه وذكر هلاك آبائهم الذين ماتوا على الكفر فشنِفُوا لرسول الله (ص) عند ذلك وعادوه»[24].

لنترك إلى حين الكلام عن اضطهاد قريش للمسلمين بعد تعرض القرآن لآلهتها وبيان الأسباب الحقيقية التي كانت كامنة وراء ذلك، ولنتعرف أولاً على الكيفية التي تناول بها القرآن آلهة قريش وأصنامها، إن ذلك سيعيننا على فهم أعمق لأبعاد المسألة.

إذا نحن أخذنا بترتيب سور القرآن حسب تاريخ نزولها فإن أول سورة تعرَّض فيها القرآن لآلهة قريش هي سورة النجم (السورة الثالثة والعشرون حسب تاريخ النزول). وتعالج هذه السورة ثلاثة موضوعات رئيسية: تأكيد نبوة محمد (ص) ورسم مشهد لأحد لقاءاته مع جبريل يأخذ منه الوحي أولاً، ثم التعرض لآلهة العرب وأصنامهم والتهجم عليها ثانياً، ثم التذكير ثالثاً باليوم الآخر وبالثواب والعقاب، كل ذلك بجُمَلٍ قِصار بليغة قوية متسلسلة يشد بعضها بعضاً لفظاً ومعنى مما يحمل على الظن القوي بأنها نزلت مرة واحدة.

تبدأ السورة كما قلنا بتأكيد نبوة محمد (ص) فتقرر أن ما يأتي به هو وحي من الله ينقله إليه مَلَك قوي شديد هو جبريل: ﴿والنَّجْمِ إذا هوى، ما ضلَّ صاحبُكُم وما غوى، وما ينْطِقُ عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، علَّمَهُ شديدُ القوى، ذو مِرَّةٍ...﴾، ثم ترسم السورة مشهداً للقاء محمد مع جبريل أثناء نزول الوحي عليه: ﴿... ذو مرة فاستوى [جبريل]، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى [جبريل] فكان قاب قوسين أو أدنى [لا تفصله عن محمد سوى مسافة قصيرة]، فأوحى [الله] إلى عبده [محمد بواسطة جبريل] ما أوحى﴾. لقد رأى محمد (ص) جبريل يملأ الأفق كله فملك عليه ذلك جماع نفسه ولم يعد هناك مجال لتطرق الشك إليه فيما رأى، فكيف تجادلونه وتشككون في أن يكون جبريل يأتيه بالفعل: ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤادُ ما رأى، أفَتُمارُونَه على ما يرى﴾ كيف؟ وقد رآه مرة أخرى، وقت «الإسراء والمعراج»[25] في أعلى عِلِّيِّينَ حيث الجنة والملائكة بأعداد كثيرة تسبح لله في «سدرة المنتهى» وكأنها طيور تتزاحم على شجرة. لقد رأى هناك من عجائب الملكوت ما رأى، فما انحرف بصره وما زاغ: ﴿افتمارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، إذ يغشى السِّدْرة ما يغشى، ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ (٢٣ النجم ٥٣/١ ـ ١٨).

وهكذا تؤكد سورة النجم نبوة محمد (ص) بأقوى مما سبق في السور التي نزلت قبلها:

---

(٢٤) ابن سعد، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣.

(٢٥) اختلفت آراء الرواة والمحدثين حول «الاسراء والمعراج» اختلافاً كبيراً: «واختلفوا في وقت الإسراء فقيل كان قبل الهجرة بسنة وعن أنس والحسن أنه كان قبل البعث (قبل بدء الدعوة المحمدية) واختلفوا في أنه كان في اليقظة أم في المنام، فعن عائشة زوج النبي أنها قالت: والله ما فقد جسد رسول الله (ص) ولكن عرج بروحه» وعن معاوية: إنما عرج بروحه، وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها. وأكثر الأقاويل بخلاف ذلك». انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٤٣٧، وابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٩٦.

إن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد التأكيد الذي يرد على شكّ الخصم وتشكيكه، بل يتعلق الأمر هذه المرة برسم مشهد حي لكيفية تلقي الوحي مع ما رافق ذلك من رؤية الملكوت الأعلى. ومن هنا، أيْ من ملكوت الله ، تنتقل السورة مباشرة إلى آلهة قريش لتسأل: ذلك عن الله وملكوته فماذا عن آلهتكم، اللات والعزى ومناة التي تقولون عنها إنها «بنات الله» وترجون شفاعتها؟ كيف يستقيم هذا في منطقكم، كيف تجعلون آلهتكم بناتاً وأنتم تفضلون البنين عن البنات؟ كيف تنسبون البنات لله وأنتم تفضلون البنين؟ كلا، لن يتحقق شيء مما ترجونه، إنها لن تشفع لكم، إذ ليس لها من الأمر شيء: ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى، أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكُم الذكر وله الأنثى، تلك اذن قسمة ضِيزَى، [جائرة] إنْ هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ان يتّبعون إلاّ الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، أم للإنسان ما تَمَنّى، فللّه الآخرة والأولى، وكم من مَلَك في السماوات لا تُغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، إن الذين لا يؤمنون بالآخرة لَيُسَمُّون الملائكة تَسْمِيَةَ الأنثى، وما لهم به من علم إنْ يتّبعون إلا الظنّ وإنّ الظن لا يغني من الحق شيئا﴾[26] (١٨ ـ ٢٨).

---

(٢٦) مما يذكر في هذا السياق ما سمي بـ «قصة الغرانيق» وملخصها أنه بعد أن هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة بسبب اضطهاد قريش عاد بعضهم إلى مكة بعد شهرين «وكان سبب قدومهم أن النبي (ص) أنه لما رأى مباعدة قومه له شق عليه، وتمنى أن يأتيه الله بشيء يقاربهم بهم وحدّث نفسه بذلك فأنزل الله ﴿والنجم إذا هوى﴾ فلما وصل إلى قوله: ﴿أفرأيت اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ ألقى الشيطان على لسانه لما كان تحدث به نفسه: ﴿تلك الغرانيق العُلى وان شفاعتهن لترتجى﴾، فلما سمعت قريش ذلك سرّهم... فلما انتهى إلى السجدة سجد معه المسلمون والمشركون... ثم تفرّق الناس وبلغ الخبر مَنْ بالحبشة من المسلمين أن قريشاً أسلمت فعاد منهم قوم وتخلف قوم». انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٢ ـ ٥٣؛ والسهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٢٦.

وقد روى كثير من المؤرخين هذه القصة وكذّبها مفسرون ومحدثون. ونحن نرى أنها مختلقة تماماً: ذلك لأنها وردت في سورة النجم التي هي أول سورة، حسب تاريخ النزول، تتعرض لآلهة قريش، فلا بد إذن أن تكون قد نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، لأن هذه الهجرة إنما كانت بسبب اضطهاد قريش للمسلمين بعد أن أخذ النبي (ص) يتهجم على آلهتهم، هذا في حين أن القصة المذكورة مبنية على كون سورة النجم نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة. فها هنا إذن تناقض داخلي في القصة. وفضلاً عن ذلك فإن سورة النجم وحدة متكاملة قوية اللهجة كما ذكرنا تنبىء عن موقف قوة وليس عن موقف ضعف. أضف إلى ذلك أن سياق السورة لا يتحمل إقحام «آية الغرانيق» المذكورة، فموقف القوة في السورة متواصل من البداية حتى النهاية، والرواية تقول ان مشركي مكة سجدوا مع النبي (ص) عندما بلغ موضع السجدة في قراءته للسورة، وموضوع السجدة يقع في خاتمتها أي بعد أن تعرضت السورة إلى آلهتهم بالطعن والهجوم وبعد أن أنكرت شفاعتها وبعد أن تعرضت السورة بالنقد والتقريع لبعض رجال قريش ـ كما سنرى أعلاه ـ وكل ذلك لا يتفق مع القول ان قريشاً سجدت مع النبي (ص). أما المناسبة التي حيكت حولها هذه القصة، وهي رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيمكن أن تكون لها أسباب أخرى إذ لا يعقل أن يعود المسلمون المهاجرون بعد شهرين فقط لمجرد سماعهم إشاعة تقول بحدوث مصالحة بين النبي (ص) وقريش، هذا بينما هم يعلمون أن قريشاً أرسلت وفداً إلى ملك الحبشة تطلب منه أن يطرد المهاجرين، وذلك قبل شهر أو نحوه. أما السبب الذي جعل فريقاً من المهاجرين إلى الحبشة يعودون إلى مكة بعد شهرين فقط من هجرتهم وبعد أقل من شهرين من تدخل قريش لدى ملك الحبشة فلا بد أن يكون شيئاً أكبر من مجرد إشاعة بحدوث المصالحة بين محمد (ص) وقريش. ويمكن أن يكون السبب الفعلي =

ثم تنتقل السورة إلى الموضوع الثالث، إلى الحديث عن اليوم الآخر، عن الثواب والعقاب، والأعمال التي يترتب عنها كل منهما: ﴿فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضَلَّ عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى، ولله ما في السماوات وما في الأرض ليَجْزِيَ الذين أساؤوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللَّمَمَ [صغار الذنوب] إن ربّك واسع المغفرة هو أعلم بكُم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجِنَّةٌ في بطون أمهاتكم فلا تُزَكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ (٢٩ - ٣٢).

وفي هذا السياق، سياق الحديث عن اليوم الآخر والثواب والعقاب، تتعرض السورة كما هو الحال في الغالب في مثل هذا المقام، إلى المال وأصحابه ووجوه انفاقه. وفي هذا الصدد يروى أن عثمان بن عفان كان ينفق كثيراً في أعمال الخير فقال له أخوه في الرضاعة: إذا واصلت الانفاق هكذا فلن يبقى لديك شيء، فأجابه عثمان: «ان لي ذنوباً وخطايا واني أطلب بما أصنع رضى الله تعالى وأرجو عفوه» فقال له أخوه: «أعطني ناقتك برحلها وأنا أتحمل عنك ذنوبك كلها، فأعطاه وأشهد عليه وامسك عن العطاء»[٢٧] فنزلت الآيات التالية تستنكر ذلك التصرف: ﴿أفرأيت الذي تولى، [رجع عن الانفاق] وأعطى قليلاً وأكْدَى، [أمسك]، أعِنده علم الغيب فهو يرى، [أنّ ما قاله أخوه ممكن وحق؟]، أم لم يُنَبَّأ بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وَفّى، [وَفّى بأن هَمّ بذبح ولده عطاء وتضحية]، ألاّ تزر وازرة وزر أخرى، وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى، وأنَّ سعيه سوف يرى، ثم يُجزاهُ الجزاء الأوفى﴾ (٣٣ - ٤١).

وتواصل السورة التذكير بما سبق أن قررته صُحُف إبراهيم وموسى من أن المصير في النهاية إلى الله مثلما أن الخلق كان منه، وأن كل شيء في الدنيا يُفْرِحُ أو يحزن كالمال والممتلكات والأولاد من عطائه. ثم تتعرض السورة لـ «الشِّعرى»، النجم المعروف، وكانت تعبده خزاعة «سَنَّ لهم ذلك أبو كبشة، رجل من أشرافهم، وكانت قريش تقول لرسول الله (ص) أبو كبشة تشبيهاً له به لمخالفته إياهم في دينهم»[٢٨]. ثم تؤكد السورة أن هذا النجم مخلوق من مخلوقات الله، وتذكر بما كان عليه مصير الأقوام الماضية التي كذبت رسلها: ﴿ثم يجزاه الجزاء الأوفى، وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أضحك وأبكى، وأنه هو أمات وأحيا، وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى، من نطفة إذا تُمْنَى، وأن عليه النشأة الأخرى، وأنه هو أغنى وأقنى، وأنه هو رب الشعرى، وأنه أهلك عاداً الأولى، وثمودا فما أبقى، وقوم نوح من قبل إنهم كانوا هم أظلم وأطغى، والمُؤتَفِكَةَ أهوى [قرى قوم لوط أسقطها في الهاوية] فغشّاها ما غَشّى [من الحجارة والتراب]، فبأيِّ آلاء ربّك تتمارى [وتشكك أيها الانسان؟]، هذا نذير من النذر الأولى، أزفت الآزفة، ليس لها من دون الله كاشفة، أفمن هذا الحديث تعْجبون، وتضحكون ولا تبكون، وأنتم سامِدون [لاهون غافلون]، فاسجدوا لله واعبدوا﴾ (٤٢ - ٦٢).

وهكذا يمكن القول، بلغتنا المعاصرة، إن هذه السورة التي تدشن مرحلة جديدة في

= في رجوعهم هو خوفهم على أنفسهم من الثورة التي كانت قد نشبت ضد النجاشي ملك الحبشة، ويمكن أن يكون السبب شيئاً آخر.

(٢٧) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٣.

(٢٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤.

الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والهجوم على الأصنام، هي عبارة عن عرض عام ومختصر لـ «برنامج» الدعوة وأسس «العقيدة»:

- التأكيد على نبوة محمد (ص) وعلى أن القرآن وحي من الله إليه بواسطة جبريل.

- التأكيد على وحدانية الله ونفي الشريك عنه، والتهجم على الأصنام وتسفيه عقول من يعبدها.

- التأكيد على وجود حياة أخرى بعد الممات يكون فيها الثواب والعقاب على ما قدم الإنسان في الدنيا من الأعمال.

- الحث على الإنفاق على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله (المصلحة العامة).

- التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رُسُلَهم.

- لفت الانتباه إلى نظام الكون ككل وكأجزاء بوصفه دليلاً على وجود خالق هو وحده الإله لا شريك له.

- ٥ -

وكما هو واضح فإن هذا «البرنامج» لا يختلف عن برنامج الدعوة السرية إلاّ في كونه يتعرض للشرك وللأصنام. وهذا ما أثار قريشاً فتحول موقفها من مجرد الاستهزاء من دعوى النبوة والقول بالحياة بعد الممات إلى الضغط والتعذيب وصنوف أنواع الإهانة والاضطهاد. وقبل أن ننتقل إلى شرح ظروف هذا الاضطهاد وأسبابه العميقة نريد أن نتوقف قليلاً مع الطريقة التي فصل بها القرآن القول في هذا البرنامج. إن المرحلة الثانية، مرحلة الجهر بالدعوة في مكة، وتمتد ما بين ست وسبع سنوات (من السنة الرابعة إلى الثالثة عشرة للبعثة)، إن هذه المرحلة ستشهد نزول القسم الأكبر من القرآن (نحو الثلثين نزل في مكة والباقي في المدينة)، وسيكون المِحْوَرُ الرئيسي الذي يدور حوله الخطاب القرآني في هذه الفترة الطويلة هو الدعوة إلى نبذ الشرك وعبادة الأصنام والرد على قريش في دعواها أنها إنما تتبع ما كان عليه الآباء. وقد اتخذ رد القرآن على قريش صيغاً متعددة من أبرزها توظيف قصص الأنبياء مع الاشارة دائماً إلى أن الأقوام الماضية كانوا يبررون عبادتهم للأصنام بكون آبائهم كانوا يفعلون ذلك.

وهكذا فعلاقة الآباء مع أبنائهم في الحاضر كما في الماضي هي هي: الآباء ضالون وهم أورثوا الضلال لأبنائهم، وإذن يجب على الأبناء أن «يقطعوا» مع آبائهم في هذه المسألة: عبادة الأصنام. والدلالة «السياسية» لذلك هو أن الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء، خاصة إلى الشباب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة - أية دعوة - تتجه دائماً إلى المستقبل. ولكي نقدر هذه المسألة ودلالتها «السياسية» تقديراً صحيحاً نورد هنا بعض الأمثلة. لقد ذُكِر لفظ «الآباء» في القرآن الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة المواجهة مع قريش في مكة، في ٢٤ سورة (بعد سورة النجم حسب تاريخ النزول) وفي نحو ٣١ آية، وقد جاء ذلك، في

الأغلب الأعم في سياق الذم: ذم الشرك الذي كان عليه الآباء. من ذلك قوله تعالى: ﴿يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون، وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (٣٨ الأعراف ٧/٢٧ ـ ٢٨). وهكذا فضلال الآباء ملازم للبشر إذ يرجع إلى آدم وحواء واتباعهما ما زيّن لهما الشيطان: ابليس. ونقرأ في نفس السورة، وفي نفس المعنى أن الله حمّل الانسان مسؤوليته كفرد: فالفرد البشري بوصفه كائناً عاقلاً قادراً على التفكير والاستدلال وبالتالي على الاستقلال برأيه مطالب بمعرفة الله ومسؤول على ذلك ويجب أن يتحمل مسؤوليته بقطع النظر عما يعتقده آباؤه. وقد عبرت الآية التالية عن هذا المعنى عن طريق التمثيل كما يلي: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى، شهدنا: ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون، وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون﴾ (٣٨ الأعراف ٧/١٧٢).

وتقدم لنا سورة مريم حواراً حياً بين ابراهيم وأبيه حول الموضوع نفسه: ﴿واذكر في الكتاب ابراهيم إنه كان صديقاً نبياً، إذ قال لأبيه يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً، يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً، يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمان عصياً، يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمان فتكون للشيطان وليّاً، قال [أبوه] أراغب أنت عن آلهتي يا ابراهيم، لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليّاً، قال [ابراهيم] سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيّاً، وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وادعو ربي عسى الا أكون بدعاء ربي شقياً﴾ (٤٣ مريم ١٩/٤١ ـ ٤٨). وتأتي سورة لقمان لتشعر أن استغفار ابراهيم لأبيه يجب ألا يتخذ قاعدة عامة، بل القاعدة العامة هي عصيان الآباء إذا دعوا أبناءهم إلى الشرك: ﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنيّ لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم، ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير، وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إليّ ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون﴾[29] (٥٥ لقمان ٣١/١٣ ـ ١٥).

ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن القرآن الكريم يقرن بين الآباء عبدة الأصنام وبين المترفين (أصحاب المال المنعمون) من ذلك: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة [ملة ودين] وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (٦٢ الزخرف ٤٣/٢٣). وأيضاً: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون، وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ (٥٦ سبأ ٣٤/٣٤ ـ ٣٥). وأيضاً: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾ (٤٨ الإسراء ١٧/١٦). ويحدثنا القرآن عن مصير المترفين في الآخرة: ﴿وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال، في سموم وحميم [ريح حارة وماء

---

(٢٩) وتأتي سورة الممتحنة، وقد نزلت بالمدينة، لتؤكد أن استغفار ابراهيم لأبيه إنما كان مجرد دعاء ويجب ألا يتخذ ذلك قدوة، وإنما القدوة للذين قالوا لقومهم «إنا براء منكم مما تعبدون من دون الله». ثم تأتي سورة التوبة لتؤكد أنه لا يجوز لا للنبي (ص) ولا للمؤمنين معه أن يستغفروا لآبائهم المشركين، كما سنرى لاحقاً.

شديد الحرارة]، وظِلٍّ مِنْ يَحْمُوم [دخان شديد السواد]، لا بارد ولا كريم، إنهم كانوا قبل ذلك مُترفين﴾ (٤٤ الواقعة ٥٦/٤١ ـ ٤٥ أنظر أيضاً: المؤمنون ٢٣/٣٣ ـ ١٦٤، الأنبياء ٢١/١٣، هود ١١/١١٦).

والواقع أن ذكر القرآن الكريم لـ «المال» وأصحابه، في المرحلة المكيّة، قد ورد في موقع الذم والوعيد غالباً. وهناك آيات يقول المفسرون عنها إنها نزلت في أشخاص معينين من أغنياء قريش، وكانوا ضد الدعوة المحمدية، مستهزئين بها في المرحلة السرية، ثم أصبحوا يحاربونها في مرحلة الجهر والتهجم على الأصنام. من ذلك ما يروى من أن عم النبي (ص) المُكنّى بـ «أبي لهب»، واسمه عبد العزى بن عبد المطلب، كان شديداً على النبي هو وامرأته أم جميل أخت أبي سفيان، وكان أبو لهب يقول في بعض ما يقول: «يعدني محمد أشياء لا أراها، يزعم أنها كائنة بعد الموت، فماذا وضع في يدي بعد ذلك، ثم ينفخ في يديه ويقول: تبا لكما، ما أرى فيكما شيئاً مما يقول محمد»[30]. وكانت امرأته أم جميل ترمي الحطب المُشوّك في طريق النبي، فنزلت فيها هي وزوجها سورة المَسَد: ﴿تَبَّتْ يدا أبي لهب وتب، ما أغنى عنه ماله وما كسب، سيَصْلَى ناراً ذات لهب، وامرأتُهُ حمالةُ الحطب، في جيدها حبلٌ من مَسَدٍ﴾ (٥ المسد ١١١/١ ـ ٥).

وكان أبو جهل بن هشام بن المغيرة المخزومي من كبار أغنياء قريش المحاربين للدعوة المحمدية. يروى أنه قال يوماً لجماعة من قريش: «هل يُعفّر محمد وجهه بين أظهركم؟ فقيل: نعم. قال: واللات والعزى لئن رأيته يفعل لأطأنّ على رقبته ولأعفّرن وجهه بالتراب»، فنزل فيه قوله تعالى: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى، إن رآهُ استغنى﴾ (١ العلق/٩٦/٦ ـ ٧). ومن كبار قريش الذين نزلت فيهم آيات كثيرة ترد عليهم وتَتَوَعَّدُهم: الوليد بن المغيرة المخزومي، وكان يلقب بـ «وحيد قومه» لرئاسته ويساره: «كان له الزرع والضرع والتجارة» وعدد كبير من الأبناء يعيشون معه في مكة، شُهُوداً حاضرين، لم يكونوا في حاجة إلى الغياب عنها لتجارة أو غيرها[31]، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿ذرني ومن خلقت وحيداً، وجعلت له مالاً ممدوداً، وبنين شهوداً، ومهدت له تمهيداً﴾ (٤ المدثر ٧٤/١١ ـ ١٤)، وفيه نزل قوله أيضاً: ﴿فلا تطع المكذبين، وَدُّوا لو تُدْهِنُ فيدهنون [لو تلين لهم فيلينون لك]، ولا تطع كل حلّاف مَهين، همّاز مشاء بنميم، منّاع للخير معتد أثيم، عُتُلٍّ بعد ذلك زنيم [غليظ دعي في قومه ادعاه أبوه في الثامنة عشرة من عمره] أنْ كان ذا مال وبنين، إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين﴾ (٢ القلم ٦٨/٨ ـ ١٥). وكان الوليد بن المغيرة هذا يتحدث عن النبي بسوء في مجالس قريش هو وأمية بن خلف وكان غنياً مثله فنزل فيه: ﴿ويلٌ لكل هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ، الذي جمع مالاً وعدّده، يحسَبُ أنّ ماله أخلده، كلا لَيُنْبَذَنَّ في الحُطَمَة﴾ (٣٢ الهمزة ١٠٤/١ ـ ٤).

---

(٣٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٥١. وهناك رواية أخرى تربط سورة «المسد» بقول أبي لهب للرسول (ص) «تباً لك ألهذا جمعتنا» وذلك حين جمع قومه ليدعوهم إلى الاسلام عندما أمر بالجهر بالدعوة. ونحن نعتقد أن تاريخ نزول سورة «المسد»، حسب الترتيب الذي وضعها فيه جميع من بحثوا في هذا الموضوع، يقتضي أن تكون قد نزلت قبل صدور الأمر بالجهر بالدعوة.

(٣١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٨٢.

وكـان الوليـد بن المغيرة يقـول: أينزل هـذا القرآن عـلى محمد وأُتـرك أنا عـظيم مكـة وعروة بن مسعود عظيم الطائف[32]، فنزل فيه: ﴿وقالوا لولا نُزّل هذا القرآن على رجلٍ من القريتين عـظيم، أهُمْ يَقسمونَ رحمة ربك، نحن قسمنـا بينهم معيشتهم في الحياة الـدنيـا ورفعنـا بعضهم فـوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريـاً ورحمة ربـك خير ممـا يجمعون [من المـال]، ولولا أن يكـون الناس أمّـة واحدة [على الكفر] لجعلنا لمن يكفر بالرحمان لبيوتهم سُقُفاً من فضة ومعـارج عليها يـظهرون، ولبيـوتهم أبواباً وسُرُراً [من فضة كذلك] عليها يتكئون، وزخرفاً [ذهباً] وإن كل ذلك لَمّا متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين﴾ (٦٢ الزخرف ٤٣/٣١ ـ ٣٥). ونزل في أبي الأشد بن كلدة وكان غنياً قوياً شديداً: ﴿لقد خلقنا الإنسـان في كَبَد، أيَحْسَبُ أن لن يقـدر عليه أحـد، يقول أهلكت مـالاً لُبَداً [كثيـراً]...﴾ (٣٥ البلد ٩٠/٤ ـ ٩)، ونـزل في أبي سفيـان: ﴿وأمـا من بَخِـل واستغنى، وكـذّب بـالحُسْنى، فَسَنُيَسِّرُه للعُسْرى، وما يغني عنه ماله إذا تَرَدّى﴾ (١٨ الليل ٩٢/٨ ـ ١١).

إضافة إلى هذا النوع من الآيات التي نزلت في أشخاص معروفين تنعي عليهم طغيانهم المالي هنـاك آيات كثيرة أخـرى ذكر فيهـا المال في سيـاق الذم والـوعيد (ورد ذلـك في أكثر من عشرين سورة مكية. أما في السور المدنية فقد ذكر المال فيها إما في سياق الحث على الاحسـان إلى الفقراء والمسـاكين، وإما في الحث على المسـاهمـة في تجهيز الجيـوش لقتال المشركـين وإما في سياق ذم الرِّياء والبخل والتنديد بسلطة المال وطغيانه).

من ذلك مثلاً ـ وسنقتصر هنا على بعض مـا ورد في القرآن المكي مـرتباً حسب تـاريخ النزول ـ ما يلي: ﴿فأمّا الإنسان [الكافر] إذا ما ابتلاه ربـه فأكرمه ونعّمه فيقول ربي أكـرمَنِ، وأما إذا مـا ابتلاه فقَدَر عليه رِزْقَهُ فيقول ربي أهانن، كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضّون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لمّاً، وتحبون المال حباً جمّاً﴾ (٩ الفجر ٨٩/١٥ ـ ٢٠). ويدعو موسى على فرعون وأهله لطغيانهم بأموالهم. ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأَهُ زينة وأمـوالاً في الحياة الـدنيا ربنـا ليُضلّوا عن سـبيلك ربنا اطمِسْ على أموالهم [امـحُها] واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ (٤٩ يونس ١٠/٨٨). والقصص في القرآن هي، كـما أشرنـا، للعـبرة والذكـرى ومن أجل ضرب المثل، وبالتالي فهي مجال للمماثلة: فموسى هنـا كمثل محمـد (ص) وفرعـون كمثل الـوليد بن المغيرة أو غيره من أغنياء قريش. يؤكد هذا المعنى الحكم العام الصادر في حق المترفين الـذين يفتخرون بكثرة أولادهم وأموالهم ويكذبون الرسل، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذيـر إلا قـال مترفـوها إنـا بما أرسلتم به كافـرون، وقالـوا نحن أكثر أمـوالاً وأولاداً وما نحن بمعـذَّبين﴾ (٥٦ سبـأ ٣٤/٣٤ ـ ٣٥). ونقرأ في سورة الكهف: ﴿واضـرب لهم مثـلاً رجلين [كافـر ومؤمن] جعلنا لأحـدهما جنّتين من أعناب وحففناهما بنَخْل وجعلنـا بينهما زرعـاً، كلتا الجنتـين آتت أكلها ولم تـظلم منه شيـئاً وفجّرنـا خلالهما نهراً، وكان له [الكافر] ثَمَرٌ فقال لصاحبه [المؤمن] وهو يحاوره أنـا أكثر منـك مالاً وأعـز نفراً، ودخـل جنته [بستـانـه] وهو ظـالم لنفسه قـال ما أظن أن تَبيدَ هذه أبـداً، وما أظن السـاعة قـائمة وَلَئِن رُدِدتُ إلى ربي لأجدَنّ خيراً منها منقلباً﴾ (٦٧ الكهف ١٨/٣٢ ـ ٣٦). ونقرأ في سورة نوح: ﴿وقال نوح رب إنهم عصـوني [أي قومه] واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسـاراً، ومكروا مكـراً كُبّاراً، وقـالوا لا تَـذَرُنّ آلهتكم ولا تَذَرُنّ وَدّاً ولا سُواعـاً ولا يَغوثَ وَيَعُـوقَ وَنَسْراً [أسمـاء أصنامهم]، وقـد أضلوا كثيرا [من النـاس]، فكان

(٣٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٥٦.

جزاؤهم الطوفان والغرق)، ولا تزدِ الظالمين إلا ضلالاً . . . وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين دَيّاراً (نازلاً في الدار)، إنك إن تذرهم يُضِلّوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾ (٦٩ نوح ٧١/ ٢١ ـ ٢٧).

وكما قرن القرآن بين المترفين وطغيان المال وبين الشرك والضلال قرن كذلك بين المستكبرين والمستضعفين: فالمستكبرون هم المُدَّعُون للعظمة، ومنه الكبرياء والتكبر والكبر، بمعنى واحد: الظهور بمظهر العظمة، ومنه الكبائر: «كبائر الإثم والفواحش». المستكبرون والمترفون هم في صف واحد، إنهم يشكلون «ملأ القوم» وهم «الكافرون والمشركون». وفي مقابل هؤلاء: المستضعفون، وهم المضطهدون الذين استضعفهم وأذلهم المستكبرون. و«المستضعفون» هم في الغالب مؤمنون. وفي القرآن مواضع عديدة فيها تقابل ومواجهة بين الطرفين على شكل حوار في إطار قصص الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استُضْعِفُوا لمن آمن منهم أتعلمون أنّ صالحاً مرسل من ربه قالوا انا بما أرسل به مؤمنون، قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون﴾ (٣٨ الأعراف ٧/ ٧٥ ـ ٧٦) وأيضاً: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لَنُخْرِجَنَّكَ يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لَتَعُودُنَّ في ملتنا . . .﴾ (نفس السورة ٨٨). وتارة يرد الحوار في «المستقبل»، في الآخرة. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الذين استُضْعِفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين، قال الذين استكبَرُوا للذين استُضْعِفوا أنحنُ صددْناكُمْ عن الهُدَى بعد إذْ جاءكم بل كنتم مُجْرِمين. وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل والنهار إذْ تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أنداداً وأسَرّوا الندامة لما رأوا العذاب . . .﴾ (٥٦ سبأ ٣٤/ ٣١ ـ ٣٣) وتتكرر نفس المواجهة في مكان آخر، ولكن هذه المرة بين آل فرعون: ﴿وإذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تَبَعاً فهل انتم مُغْنُونَ عنّا نَصيبا من النار، قال الذين استكبروا إنّا كُلٌّ فيها إن الله قد حكم بين العباد﴾ (٥٨ غافر ٤٠/ ٤٧ ـ ٤٨). وبكيفية عامة: ﴿وبرزوا لله جميعاً فقال الضعفاء للذين استكبروا، إنا كُنّا لكم تَبَعاً فهل أنتم مُغْنُونَ عنا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أمْ صَبَرْنا ما لنا من محيص﴾ (٧٠ ابراهيم ١٤/ ٢١).

- ٦ -

ومن الكلام عن المستضعفين والمستكبرين على مستوى القصص وضرب المثل للذكرى والعبرة وبناء الوعي وتشكيله ننتقل إلى وضعية الفريقين كما عاشتها الدعوة المحمدية في مكة على مستوى الواقع اليومي. لنبدأ بالمستضعفين لأن الكلام عنهم يندرج في إطار «العقيدة»، إذ لم تكن لهم قبائل ولم يكن لهم مال، فسلوكهم إذن تُحَدِّدُه «العقيدة» وليس «القبيلة» ولا «الغنيمة».

سبق أن أشرنا إلى أنّ المسلمين الأوائل كانوا «من أحداث الرجال وضعفاء الناس». اما «أحداث الرجال» فهم أولئك الذين أسلموا وهم أطفال أو شبان وكانت لهم قبائل تحميهم وتمنعهم من أنْ يُصيبهم أذًى من أية جهة لأن ايذاءهم، سواء بسبب معتقداتهم أو

بسبب آخر هو عدوان على القبيلة كلها. وإلى هذا الصنف كان ينتمي أبو بكر وطلحة (من تيم) وعثمان بن عفان وأبو حذيفة بن ربيعة وخالد بن سعيد بن العاصي (بني عبد شمس/بني أمية) والزبير بن العوام (بني أسد) وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعمير أخوه والمطلب بن أزهر (زهرة) وأبو سلمة والأرقم بن الأرقم وعياش بن أبي ربيعة (بني مخزوم) وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ونعيم بن عبد الله النحام (من عدي) وعثمان بن مظعون وأولاده وحاطب بن الحارث وأخوه (جمح) وخنيس (من سهم) وأبو عبيدة بن الجراح (من الحارث بن فهر) وسليط بن عمرو وأخوه حاطب (بني عامر) وجعفر بن أبي طالب (بني هاشم) وعبيدة بن الحارث (من بني المطلب). هؤلاء ومن أسلم معهم من نسائهم أو قريباتهم **كانت تحميهم قبائلهم**، وكان منهم أولاد الأغنياء مثل خالد بن سعيد بن العاصي الذي كان أبوه من أغنى أهل مكة ومن أصحاب النفوذ فيها، كما كان منهم تجار متوسطو الحال مثل أبي بكر وعثمان.

لم يكن هؤلاء إذن من «ضعفاء الناس» المستضعفين. وإنما المستضعفون باصطلاح ذلك الوقت هم «قوم لا عشائر لهم بمكة وليست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعذبهم بالرمضاء بانتصاف النهار ليرجعوا عن دينهم»[33]، وذلك عندما دخلت الدعوة المحمدية في مرحلة الجهر وأخذ النبي يتهجم على آلهة قريش. من هؤلاء المستضعفين بلال بن رباح كان أبوه وأمه من سبي الحبشة، وكان من موالي بني جمح، وكان أمية بن خلف زعيمهم «يخرجه إذا حميت الظهيرة ويطرحه على ظهره في بطحاء مكة ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره فيقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتعبد اللات والعزى، فيقول وهو في ذلك البلاء: أَحَدٌ أَحَدٌ. وقد أنقذه أبو بكر بأن استبدله بغلام له لم يرد الدخول في الإسلام فدفعه إلى أمية بن خلف وأخذ بلالاً وأعتقه»[34]. ومنهم عمار بن ياسر العنسي أسلم هو وأبوه وأمه بعد بضعة وثلاثين رجلاً أسلموا قبله، وذلك في المرحلة السرية من الدعوة، وكان حليفاً لبني مخزوم، فكانوا يخرجونه هو وأباه وأمه إلى رمضاء مكة وكان الرسول يمر بهم ويقول لهم: «صبراً آل ياسر، موعدكم الجنة»، فمات ياسر تحت التعذيب. «وأغلظت امرأته سمية القول لأبي جهل فطعنها في قلبها بحربة في يديه فماتت» وأما عمار فقد نجا بنفسه عندما أضطر إلى النطق تحت التعذيب بما طلب منه أبو جهل. وكانت قريش يضربون المسلم من المستضعفين «ويجيعونه ويعطشونه حتى ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به حتى يعطيهم ما سألوه من الفتنة، حتى يقولوا له: اللات والعزى إلهك من دون الله، فيقول: نعم، حتى أن الجُعَلَ لَيَمُرُّ بهم فيقولون له: أهذا الجعل إلهك من دون الله، فيقول: نعم، افتداء منهم مما يبلغون من جهده»[35].

تلك كانت معاملة قريش للمستضعفين من المسلمين أمثال بلال وعمار وخباب بن الارت وصهيب بن سنان الرومي وعامر بن فهيرة وأبو فكيهة وزنيرة والنهدية وأم عبيس

(33) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ١٧٧.

(34) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ٣١٨.

(35) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٠.

وجيعهم عبيد أو موال. أما معاملتهم للأعضاء الآخرين في الجماعة الإسلامية الأولى ممن كانت لهم قبائل تحميهم فكانت تختلف: لقد كان أبو جهل «إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف ومنعة أنّبه وأخزاه وقال: تركت دين أبيك وهو خير منك، لَنُسَفِّهَنَّ حِلْمَك وَلَنُفَيِّلَنَّ رأيك وَلَنَضَعَنَّ شرفك. وإن كان تاجراً قال: والله لَنُكَسِّدَنَّ تجارتك وَلَنُهْلِكَنَّ مالك، وإن كان ضعيفاً ضربه وأغرى به»[36]. وكان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للتجار ضاعفوا السعر على أصحاب محمد وقاطعوهم ولا تشتروا منهم وأنا أعوض لكم ما تخسرونه بسبب ذلك. وقد أثّر ذلك فعلاً في مكاسب المسلمين ووجوه معاشهم «فلما رأى رسول الله (ص) ما يصيب أصحابه من البلاء.... قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظْلَم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»[37]. «وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش يتجرون فيها ويجدون فيها رِفاغاً من الرزق وأمناً ومتجراً حسناً»[38].

وهاجر فريق من المسلمين إلى الحبشة في السنة الخامسة من بدء نزول الوحي، وكان عدد الذين هاجروا ثلاثة وثمانين رجلاً: واحد من بني هاشم وسبعة من بني أمية ومثلهم من بني أسد بن خزيمة وشخصان من بني عبد شمس وواحد من بني نوفل وأربعة من بني أسد بن عبد العزى وواحد من بني عبد قصي وخمسة من بني عبد الدار وسبعة من بني زهرة وإثنان من بني تيم وثمانية من بني مخزوم واثنان من بني جُمَح وأربعة عشر من بني سهم وخمسة من بني عدي وثمانية من بني عامر ومثلهم من بني حارث بن فهر. وواضح أنهم جميعاً من أبناء القبائل سوى خمسة هم من الحلفاء وليس فيهم أحد من «المستضعفين». وهناك شك فيما إذا كان عمار بن ياسر قد هاجر معهم غير أن الراجح هو أنه بقي في مكة مع زملائه «المستضعفين».

وبدون شك فإن هذا التمييز الذي أقامته قريش في معاملتها للمسلمين الأوائل، إذا لم يكن قد ظهر له أثر وانعكاسات في صفوف الجماعة الإسلامية زمن الدعوة، فإن آثاره المكبوتة ستحركها وتنميها ظروف وملابسات أخرى عندما تتحول الدعوة إلى دولة يعرض لها ما يعرض لكل دولة، كما سنرى لاحقاً. أما الآن فيهمنا في هذه المرحلة من بحثنا أن نتعرف على العوامل التي جعلت قريشاً تُقيمُ ذلك التمييز: لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على ايذاء وتعذيب أو قتل اتباعها من غير العبيد والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) على آلهتهم وأصنامهم؟

السؤال الأول ينقلنا مباشرة إلى «القبيلة» وهي موضوع الفصل التالي. أما السؤال الثاني فسينقلنا إلى «الغنيمة» في الفصل الذي يليه.

---

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٠.

(٣٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٤٦.

الفصل الثاني

من الدعوة إلى الدولة :

القبيلة

يتناول هذا الفصل دور «القبيلة»، سلباً وإيجاباً، في الممارسة السياسية، ممارسة سلطة الجماعة، التي تعرضت لها الدعوة المحمدية أو استفادت منها، من يوم قيامها إلى أن أصبحت لها دولة. إن هذا يعني أن مجال «القبيلة» هنا سيكون محصوراً، في مكة أولاً، بين القبائل القرشية، وفي المدينة ثانياً، بين الفئات التي تساكنت فيها بعد هجرة النبي (ص) إليها. ومفعول «القبيلة» في هذه المرحلة، وأعني به النعرة والتناصر وما في معناهما، كان مفعولاً «طبيعياً» فطرياً، بمعنى أنه لم يكن يحركه غير ما يشكل من «القبيلة» قبيلة وهو «القرابة» بالنسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار.

أما «القبيلة» بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتسابها إلى جد أعلى مشترك انتماء يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها «مفعول القبيلة» في معناه الصدامي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الصراع القبلي» وفحواه: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب». أما القبيلة بهذا المعنى وعلى هذا المستوى فلن يظهر لها أثر واضح إلا في مرحلة لاحقة، مرحلة احتدام الصراع داخل الدولة التي أقامتها الدعوة المحمدية، كما سنرى فيما بعد. أما الآن فسنقتصر اهتمامنا على مفعول «القبيلة» بمعنييه كما ظهر في مكة والمدينة زمن الدعوة.

- ١ -

يبدأ تاريخ مكة السياسي، المعروف، الذي كان له امتدادات إلى زمن الدعوة المحمدية، يبدأ بقصيّ بن كلاب الجد الرابع للنبي (ص) وقد عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، قبل نحو قرن ونصف القرن من ميلاد الرسول (ص). وينتهي نسب قصي إلى فهر، وهو الملقّب بقريش، ثم يرتفع به النسابون إلى عدنان: جد عرب الشمال. فهو:

قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (قريش) بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. ويرفع النسابون شجرة النسب هذه إلى اسماعيل بن ابراهيم عليه السلام، ولكن مع اختلاف كبير بينهم.

واسم «قريش» كان يطلق قبل الدعوة المحمدية وأثناءها وبعدها على مجموعة من القبائل تنتسب إلى «فهر» المذكور، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها السلطة عليها صار هذا اللقب يميزها عن القبائل العربية الأخرى، ولذلك كثيراً ما نصادف عبارة «قريش والعرب». سنترك جانباً «العرب»، إلى مرحلة لاحقة، لنهتم هنا بـ «قريش» فقط، وذلك في حدود ما نحتاج إليه لفهم الدور الذي لعبته «القبيلة» أثناء الدعوة المحمدية في مكة خاصة.

كانت القبائل التي سكنت مكة زمن الدعوة المحمدية هي التالية: (١) بنو الحارث بن فهر (قريش)؛ (٢) بنو محارب بن فهر؛ (٣) بنو عامر بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٤) بنو عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٥) بنو جمح بن عمرو بن هصيص بن عدي بن كعب بن لؤي... (٦) بنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي... (٧) بنو تيم بن مرة بن كعب بن لؤي... (٨) بنو مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي... (٩) بنو زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي... (١٠) بنو أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي... (١١) بنو عبد الدار بن قصي بن كلاب... (١٢) بنو عبد مناف بن قصي بن كلاب... وقد ترك عبد مناف هذا أربعة أبناء هم المطلب ونوفل وعبد شمس وهاشم، وهذا الأخير هو أبو عبد المطلب والد عبد الله أبي محمد (ص).

كانت هذه المجموعة القبلية تعيش في مكة بدون سلطة مركزية. لقد كانت السلطة، وهي معنوية نافذة ولكن غير قهرية، لشيوخ هذه المجموعة المشتركة في النسب المتجاورة في المسكن (كانت تسكن بطاح مكة، أي داخلها، بينما كانت تسكن في ضواحيها قبائل أخرى أقل أهمية تسمى بـ «قريش الظواهر»). كان قصي بن كلاب «أول بني كعب بن لؤي أصاب ملكاً اطاع له به قومه»[1]. وتحكي المصادر القديمة قصة ذلك فتذكر أن قصياً نشأ عند أخواله بقضاعة التي كانت تقطن مشارف الشام. وعندما شب وكبر جاء مكة فتزوج من بنت حليل الخزاعي الذي كان سيد مكة يومئذ. وكان بنو حارثة بن عمرو الملقب بخزاعة فريقاً من الأزد رحلوا من اليمن بعد انهيار سد مأرب واتجهوا شمالاً، فأقاموا في مكة بعد أن انتزعوا السيادة عليها من جدهم قحطان. وكان رئيسهم عمرو بن لحي الذي يقال إنه هو الذي جاء إليها بالأصنام من الشام. استولى قصي على مكة سنة ٤٤٠ م فورث «ملك» أبي زوجته حليل الخزاعي المذكور بعد أن انتزعه من قبيلته مستعيناً في ذلك بقضاعة أخواله (أخوال قصي) فجمع قصي القبائل القرشية التي كانت متفرقة في كنانة التي كانت نازلة جنوب مكة قريباً من الساحل الغربي، بينما نزحت خزاعة إلى الجنوب الشرقي منها. وكانت وظائف السيادة في مكة هي

---

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٢٤.

حجابة الكعبة وسقاية الحجاج ورفادتهم (أي إطعامهم)، إضافة إلى حمل اللواء عند الحرب. وقد أنشأ قصي دار الندوة يجتمع فيها سادة قريش للتداول في شؤونهم المشتركة.

كان لقصي أربعة أولاد هم: عبد الدار وعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي. كان عبد مناف «قد شرف زمان أبيه وذهب كل مذهب» إذ كان تاجراً كبيراً، وكذلك كان عبد العزى وعبد قصي. أما عبد الدار، وكان أكبرهم، فقد أسند إليه أبوه وظائف الرئاسة في مكة من حجابة وسقاية ورفادة... إلخ، وقد أورث هذه الوظائف لأبنائه من بعده فقام بنو عبد مناف ـ بنو عمّهم ـ ينافسونهم على السيادة ووظائفها، واشتد الصراع بين الطرفين فتحالف كل منهما مع من مال إليه من القبائل القرشية الأخرى، فأصبحت قريش كتلتين: بنو عبد مناف وقد حالفهم بنو أسد وبنو زهرة وبنو تَيْم وبنو الحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد الدار يحالفهم بنو مخزوم وبنو جُمح وبنو عدي من جهة أخرى، بينما بقي بنو عامر وبنو محارب على الحياد. (سمي الفريق الأول بـ «المطيبين» لأنهم غمسوا أيديهم في جفنة من الطيب عند عقد الحلف بينهم، بينما سمي الفريق الثاني بـ «لَعَقَة الدم» لأنهم غمسوا أيديهم في الدم، ويطلق عليهم اسم «الأحلاف»). غير أن الطرفين جنحا في نهاية الأمر إلى الصلح فتقاسم أبناء العم المتنازعون، بنو عبد مناف وبنو عبد الدار، وظائف السيادة في مكة، فكانت السقاية والرفادة لبني عبد مناف والحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار[1].

غير أن مثل هذه التحالفات التي تجري على صعيد الإطار القبلي الموسع لم تكن لتقضي على التنافس بين «أبناء العم» داخل الحلف الواحد. وهكذا فالتنافس والصراع سرعان ما نَشِبا وترسخا بين بني عبد مناف بعضهم مع بعض: بنو هاشم من جهة وبنو أمية من جهة أخرى. لقد كان لعبد مناف، كما قلنا، أربعة أبناء هم هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس. وقد حدث أن عرض نوفل الى رَكَح (مساحة أرض) في ملك ابن أخيه عبد المطلب بن هاشم. فاستغاث هذا الأخير برجال قومه فلم يجيبوه وقالوا له لسنا بداخلين بينك وبين عمك، فاضطر إلى الكتابة إلى أخواله بني النجار بيثرب (المدينة)، وكانت زوجة هاشم منهم، فأغاثوه وجاؤوا مكة وأعادوا له حقه من عمه نوفل، فكان ذلك مما دفع هذا الأخير إلى أن تحالف مع أبناء عمه بني عبد شمس ضد أبناء عمه الآخرين بني هاشم، بينما دعا عبد المطلب بن هاشم رجالاً من خزاعة، وهم يَمُتُّون أخوالهُ، إلى الدخول معه في حلف ففعلوا. وكان لهذا الحلف أثره في فتح مكة، إذ تحالفت خزاعة مع النبي ضد قريش وحلفائها أثناء صلح الحديبية كما سنرى بعد[2].

كان بين هاشم وأخيه عبد شمس منافسة، ويقال إنهما ولدا توأمين. وقد تحولت هذه المنافسة إلى صراع مكشوف بين أمية بن عبد شمس، وكان كثير المال والأولاد، وبين عمه

---

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٣ ـ ١٣٢.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

هاشم، الذي كانت إليه الرفادة والسقاية، معروفاً بالكرم والسخاء، فتنافر الرجلان، كل منهما ادعى أنه أعز نفراً وأرفع مكانة، وتراهنا على خمسين ناقة تنحر بمكة يدفعها المنهزم ويجلو عنها عشر سنين، واحتكما في ذلك إلى كاهن خزاعة فحكم بينهما بقوله ـ وهذا نموذج من سجع الكهان: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والغمام الماطر، وما بالجو من طائر، وما اهتدى بعلم مسافر، من منجد وغائر، لقد سبق هاشم أمية إلى المآثر، أول منه وآخر». فكان النصر لهاشم فأخذ الإبل من أمية ونحرها وأطعم الناس من لحمها، بينما سافر أمية إلى الشام حيث أقام عشر سنين «فكان هذا أول عداوة بين بني أمية وبني هاشم». ثم تنافر حرب بن أمية وعبد المطلب بن هاشم إلى نفيل بن عبد العزى، جد عمر بن الخطاب، فحكم لعبد المطلب. وقدم ذات مرة أحد التجار اليمنيين إلى مكة وباع سلعة إلى العاصي بن وائل، زعيم بني سهم، فأبطأ هذا الأخير في دفع الثمن إليه وماطله كثيراً حتى يئس، فجاء اليمني إلى مكة وعرض ظلامته على رجال قريش، فوقف إلى جانبه بنو هاشم (وهاشم زوجته من بني النجار من يثرب وهم من اليمن) ومعهم بنو المطلب وبنو زهرة وبنو تيم وبنو الحارث بن فهر الذين عقدوا إثر ذلك حلفاً بينهم «تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف: حلف الفضول»[4] (وقد شهد الرسول (ص) هذا الحلف وكان ما يزال شاباً لم يُوحَ إليه بعد).

واضح أن هذا الحلف هو امتداد لحلف «المطيبين». ولم يبقَ خارجه، من المطيبين، سوى بني عبد شمس وبني نوفل، وذلك بسبب النزاع الذي كان قائماً بين بني عبد شمس وبين هاشم وابنه عبد المطلب كما رأينا. وهكذا يكون بنو عبد شمس (بنو أمية وبنو أبي العاصي) وبنو نوفل قد انضموا موضوعياً إلى فريق «الأحلاف» (لَعَقَة الدم). وبذلك أصبحت الخارطة القبلية القرشية في مكة زمن الدعوة المحمدية كما يلي: بنو هاشم والمطلب ومعهم تيم وزهرة وعدي والحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسد وعامر من جهة أخرى، وبنو مخزوم وسهم وجمح وعبد الدار من جهة ثالثة. وكان بين المجموعة الثانية والثالثة مصالح تجارية، مما جعل بني مخزوم وبني عبد شمس يقفون في صف واحد ضد النبي وأهله بني هاشم.

هذه الشبكة من العلاقات القبلية ـ تحالفات للنعرة والنصرة إضافة إلى علاقات الجوار ـ كانت تقف حائلاً دون المس بأي فرد من هذه القبائل لأن كل سوء أو أذى يتعرض له الفرد تعتبره القبيلة مسّاً بها كلها. والقبيلة هي دائماً في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى، من حقها أن تطلب النجدة منها، فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة ينتمي إليها بالنسب أو بالحلف أو بالجوار يهدد باشتعال نار حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية، من بني مخزوم وبني أمية وغيرهم، لم يستطيعوا إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين. والمعطيات التالية توضح ذلك بصفة ملموسة.

---

(٤) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

روى البخاري وغيره أن النبي (ص) قال: «ما بعث الله نبياً إلا في مَنَعَةٍ من قومه». بالفعل ذلك ما حدث مع رسول الإسلام. تذكر مصادرنا التاريخية أنه عندما جاء الوحي إلى النبي (ص) يأمره أن ﴿اصدع بما تؤمر وأنذر عشيرتك الأقربين﴾، دعا رجال عشيرته بني هاشم «وبعهم نفر من بني المطلب بن عبد مناف فكانوا خمسة وأربعين رجلاً»، ولما اجتمعوا خطب فيهم فقال: «إن الرائد لا يكذب أهله، والله الذي لا إله إلا هو إني رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لتموتن كما تنامون، ولتبعثن كما تستيقظون، ولتحاسبن بما تعملون، وإنها الجنة أبداً أو النار أبداً. فقال أبو طالب (عم النبي): ما أحب إلينا معاونتك وأقبلنا لنصيحتك وأشد تصديقنا لحديثك، وهؤلاء بنو أبيك مجتمعون وإنما أحدهم، غير أني أسرعهم إلى ما تحب فامض لما أمرت فوالله لا أزال أحوطك وأمنعك، غير أن نفسي لا تطاوعني على فراق دين عبد المطلب. فقال أبو لهب: والله السوأة، خذوا على يديه قبل أن يأخذ غيركم. فقال أبو طالب: والله لنمنعه ما بقينا»[٥]. ومعلوم أن محمداً (ص) كان قد توفي والده عبدالله وهو جنين في بطن أمه (أو صبي في المهد) فكفله جده عبد المطلب، فلما مات كفله عمه أبو طالب وكان ما يزال صبياً ابن ثماني سنين. ويبدو أن كفالة أبي طالب لابن أخيه ـ دون أخويه الآخرين أبي لهب والعباس ـ ترجع إلى أن عبد الله والد النبي كان هو وأبو طالب أخوين لأب وأم بينما كان أبو لهب والعباس من أم أخرى. أما عداوة أبي لهب للنبي (ص) فترجع ـ على صعيد «القبيلة» دائماً ـ في جزء منها إلى ما ذكرنا (كان من أم غير أم أبيه) وإلى تأثير زوجته أم جميل، أخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس الذي كان هو الآخر من ألد خصوم الدعوة المحمدية.

ومهما يكن، فالثابت تاريخياً أن أبا طالب هو الذي منع وحمى النبي (ص) من أذى قريش، عندما أخذ يذكر أصنامهم وآلهتهم بسوء. وقد تدخل كبار قريش مراراً إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف إبن أخيه عن مهاجمة آلهتهم. وهكذا شكلوا ذات مرة وفداً يتألف من عتبة وشيبة أبني ربيعة بن عبد شمس، وأبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وأبي البختري العاصي بن هاشم بن الحارث بن أسد، والأسود بن المطلب بن أسد، وأبي جهل، عمرو ـ وكان يكنى أبا الحكم ـ بن هشام بن المغيرة بن عمر بن مخزوم، والوليد بن المغيرة بن عمر بن مخزوم، ونبيه ومنبه ابني الحجاج بن حذيفة بن سعد بن سهم، والعاصي بن وائل بن سهم... وفداً كان يتألف كما هو واضح من رؤساء المجموعة القبلية المنافسة لبني هاشم المتحالفة ضدهم. قالوا لأبي طالب: «يا أبا طالب إن إبن أخيك قد سب آلهتنا وعاب ديننا وسفه أحلامنا وضلل آباءنا، فإما أن تكفه عنا وإما أن تخلي بيننا وبينه، فإنك على مثل ما نحن عليه من خلافه فنكفيكه». وعندما لاحظوا أنّ محمداً (ص) يمضي في التهجم على آلهتهم ذهبوا ثانية إلى أبي طالب وقالوا له، مهددين: «إنا قد استنهيناك من إبن أخيك فلم تنهه عنا، وإنا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا وتسفيه أحلامنا وعيب آلهتنا حتى تكفّهُ عنا أو ننازله وإياك في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين». أخبر أبو طالب محمداً إبن أخيه بتهديد قريش فما نال منه ذلك شيئاً، بل مضى على نفس النهج الذي كان عليه. فاجتمع رؤساء قريش وقرروا هذه المرة مساومة أبي طالب وإحراجه، فذهبوا إليه

---

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٤٠ ـ ٤١.

بعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وقالوا له: «يا أبا طالب هذا عمارة بن الوليد أنهد [أقوى] فتى في قريش وأجمله، فخُذْهُ فلك عقله ونصره، واتخذْهُ ولداً فهو لك، وأسلم إلينا ابن أخيك هذا الذي خالف دينك ودين آبائك وفرق جماعة قومك وسفه أحلامهم، فنقتله، فإنما هو رجل برجل». رفض أبو طالب هذا العرض بقوة. وعندما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماضٍ في حماية إبن أخيه، أرادوا الضغط عليه وعلى النبي (ص) بأسلوب آخر «فوثبت كل قبيلة على من فيهم من المسلمين (المستضعفين) يعذبونهم ويفتنونهم عن دينهم». فلما رأى أبو طالب أن قريشاً قد تَمُدُّ بعد ذلك يدها إلى إبن أخيه جمع بني هاشم وبني المطّلب: «فدعاهم إلى ما هو عليه من منع رسول الله (ص) والقيام دونه، فاجتمعوا إليه وقاموا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إلا ما كان من أبي لهب»[6] فإنه استمر في معاداته لمحمد (ص).

أصبح الرسول الآن مَحْمِيّاً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته. غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك الوقت سيكون دافعاً[7] إلى عمه حمزة إلى الإعلان عن إسلامه في إطار من التحدي «القبلي» لخصوم الدعوة المحمدية. ذلك أن أبا جهل المخزومي «مَرَّ برسول الله (ص) عند الصفا فآذاه وشتمه... ومولاةٌ لعبد الله بن جدعان [من تيم حلفاء بني هاشم] تسمع ذلك... فلم يلبث حمزة بن عبد المطلب (رضي) أن أقبل متوشحاً قوسه راجعاً من قنص له. فقالت له يا أبا عمارة [كنية حمزة] لو رأيت ما لقي ابن أخيك محمد آنفاً من أبي الحكم بن هشام [أبو جهل]...» فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي جهل فلما وجده جالساً في جماعة من قريش خاطبه غاضباً: «أتشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول، فرد ذلك عليَّ إن استطعت؟ فقام رجال من بني مخزوم لينصروا أبا جهل». غير أن هذا الأخير خاف أن يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها فقام وقال لهم: «دعوا أبا عمارة، فإني والله قد سببت ابن أخيه سباً قبيحاً». غادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فندم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول (ص) يخبره بذلك[8].

وفي ملابسات «قبلية» مماثلة كان إسلام عمر بن الخطاب. ذلك أن أخته فاطمة كانت قد أسلمت هي وزوجها وكانا يخفيان إسلامهما عنه لأنه كان شديداً على المسلمين (هو من قبيلة بني عدي حليفة بني مخزوم وبني عبد الدار = الأحلاف) فقد «خرج عمر يوماً متوشحاً سيفه يريد رسول الله (ص) ورهطاً من أصحابه وقد ذكروا له أنهم قد اجتمعوا في بيت عند الصفا... فلقيه نعيم بن عبد الله فقال له: أين تريد يا عمر. فقال: أريد محمداً، هذا الصابىء الذي فرق أمر قريش... فاقتله. فقال له نعيم: والله لقد غرتك نفسك من نفسك يا عمر، أترى بني عبد مناف تاركيك تمشي على الأرض وقد قتلت محمداً» (لاحظ أنه قال: «بني عبد مناف» ولم يقل فقط «بني هاشم وبني المطلب» وذلك لأن عمر من بني عدي، فهو خصم قبلي خارجي، فلو قتل هاشمياً لكان على بني عبد مناف كلهم أن يهبوا للثأر) وأضاف قائلاً: «أفلا ترجع إلى أهل بيتك فتقيم أمرهم. قال: وأي أهل بيتي؟ قال: ختنك وابن عمك... وأختك فاطمة بنت الخطاب، فقد والله أسلما»، فرجع عمر وبطش بابن عمه وزوج أخته وضرب أخته فشجها فحدثته وأخبرته بإسلامهما فلما رآها تقطر دماً ندم

---

(٦) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٩.

(٧) ان ربط إسلام الصحابة بـ «حوادث اجتماعية» هو من قبيل «أسباب النزول»، ومن عقيدة المسلم أنه يؤمن أن الله إذا أراد شيئاً جعل له سبباً وبطانة.

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٩١.

وطلب منها صحيفة كانا يقرآن فيها القرآن وفيها سورة «طه» فقرأها وقال: «ما أحسن هذا الكلام. . .» ثم ذهب إلى النبي (ص) وأعلن إسلامه[9].

وهكذا فكل شيء يجري في «القبيلة» لا بد أن يخضع لمنطقها. غير أن منطق «القبيلة» ليس وحيد الاتجاه. وهكذا فلما رأت قريش أن صفوف محمد (ص) وأصحابه قد تعززت بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب، وأن الإسلام أخذ يفشو بين القبائل «اجتمعوا وائتمروا أن يكتبوا كتاباً يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم ولا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعوه منهم. فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة ثم تعاهدوا وتواثقوا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيداً على أنفسهم. . . فلما فعلت قريش ذلك انحازت بنو هاشم وبنو المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب فدخلوا معه في شعبه [خارج مكة بين جبلين] واجتمعوا إليه. وخرج من بني هاشم أبو لهب» إذ كان دائماً مع قريش ضد الرسول (ص).

دامت مقاطعة قريش لبني هاشم وبني المطلب نحواً من ثلاث سنين، ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قَبَلِيّة» إذا كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن «الصحيفة»/الميثاق كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل العربية الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هاشم وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل. وإذا كانت «الصحيفة» قد أملاها منطق «القبيلة» فإن «القبيلة» ليست منطقاً وحسب بل هي وجدان أيضاً. وهكذا سينقض وجدان «القبيلة»، ما أبرمه عقلها. ذلك أن شخصاً يدعى هشام بن عمرو بن ربيعة من بني عامر بن لؤي (وقد كانوا على الحياد بين المطيبين والأحلاف) كان قريباً، من ناحية الأم، لأحَدِ بني هاشم المحاصَرين، فكان يحمل الطعام إليهم كل ليلة. ثم إنه اتصل مع أفراد آخرين ممن لهم علاقة قرابة، من ناحية الأم، مع بني هاشم واتفقوا على نقض الصحيفة، فجاؤوا مجلس قريش بالكعبة، الواحد بعد الآخر، وأعلنوا عن عدم التزامهم بالصحيفة مبررين ذلك بأنهم لم يكونوا قد وافقوا عليها. وهكذا انفرط عقد حصار قريش، فأخرجت الصحيفة من الكعبة فمزقت وخرج بنو هاشم من الحصار[10].

وبعد خروج أبي طالب من الحصار مرض مرض موته، فجاء إليه زعماء قريش يريدون أن ينتزعوا منه صفقة تضمن لهم كف النبي محمد (ص) عن التعرض لآلهتهم مقابل اعطائه ما يرضيه من مال ونفوذ. . . ذهب إليه وفد منهم يتقدمُهُ أبو جهل من بني مخزوم وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له: «يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت، وقد حضرك ما ترى وتخوفنا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك، فادعه فخذ له منا وخذ لنا منه ليكف عنا ونكف عنه وليدعنا وديننا وندعه ودينه. فبعث إليه أبو طالب، فجاءه فقال: يا ابن أخي: هؤلاء أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليعطوك وليأخذوا منك. فقال رسول الله (ص): نعم، كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم. فقال أبو جهل: نعم وأبيك. وعشر كلمات. فقال: تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه. فصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلهاً واحداً إن أمرك لعجب. ثم قال بعضهم لبعض: والله ما

---

(٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٦.

(١٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٤ وما بعدها.

هذا الرجل يعطيكم شيئاً مما تريدون فانطلقوا وامضوا على دين آبائكم». ويقول المفسرون إنه في هذا الحادث نزل قوله تعالى: ﴿ص، والقرآن ذي الذكر، بل الذين كفروا في عزة وشقاق [...] وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، اجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب، وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد﴾ (٣٨ ص ٣٨/١ ـ ٦).

ويموت أبو طالب هو وخديجة زوج النبي في سنة واحدة (قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة أعوام) ويجد النبي نفسه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد يمنعه ويحميه فخرج إلى الطائف «يلتمس النصرة من ثقيف والمنعة بهم من قومه»، غير أنهم رفضوا بعنف، إذ كانت لهم مصالح اقتصادية مع قريش. فأرسل محمد (ص) إلى المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، في مكة، يطلب منه أن يجيره فأجاره «وأصبح المطعم وقد لبس سلاحه هو وبنوه وبنو أخيه فدخلوا المسجد [الحرام ـ الكعبة] فقال له أبو جهل: أمجير أم متابع؟ قال: بل مجير. قال: قد أجرنا من أجرت، فدخل النبي (ص) مكة وأقام بها»(١١).

ومع أنه لم يتقدم أحد من بني هاشم لحماية النبي (ص) بعد وفاة عمه أبي طالب فإن «هواهم» كان مع محمد (ص)، وبقوا كذلك حتى بعد أن هاجر إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وآخرون من بني هاشم على اتصال به يمدونه بالأخبار. يدل على ذلك أن الرسول (ص) قال لأصحابه يوم بدر: إني عرفت رجالاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً (لقتال النبي) لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، ومن لقي أبا البختري بن هشام بن الحارث بن أسد (الذي كان أول من سعى في نقض صحيفة المقاطعة) فلا يقتله، ومن لقي العباس بن عبد المطلب (عم النبي) فلا يقتله فإنه إنما أخرج مستكرهاً. ومما يدل أيضاً على أن بني هاشم قد أخرجوا مع قريش، لا عن رغبة في قتال النبي ولكن فقط تحت ضغط التضامن القبلي، أن كثيرين منهم رجعوا من جيش قريش، بقيادة أبي جهل، ورفضوا الدخول في قتال مع النبي (ص) وذلك بمجرد ما أن علموا بنجاة القافلة التجارية التي كان عليها أبو سفيان والتي جاؤوا أصلاً لانقاذها. ولما رأى رجال أبي جهل ذلك قالوا لهم: «والله لقد عرفنا يا بني هاشم، وإن خرجتم معنا، أن هواكم لمع محمد»(١٢).

ـ ٣ ـ

ولم يكن مفعول «القبيلة» محصوراً بين الطرف الحامي للرسول (ص) والطرف الآخر المعادي، بل إنه كان يسري أيضاً داخل هذا الطرف الأخير الذي كان يتكون كما قلنا من قبائل متحالفة ولكن متنافسة يحكم العلاقات بينها منطق «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب»، وهو «المنطق» الذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة النعرة لبني هاشم أولاد عمهم الأقربين ضد حلفائهم بني مخزوم أولاد عمهم الأبعدين. من ذلك مثلاً ما يحكى من

---

(١١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٥.

(١٢) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٦١٩.

ان أبا جهل قال، في سخرية وتهكم، عندما رأى النبي يدخل مكة مع المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف الذي أجاره: «هذا نبيكم يا بني عبد مناف»، فرد عليه عُتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، وكان من كبار قريش المعادين للنبي، رَدَّ عليه قائلاً: «وما تنكرون أن يكون منا نبيٌ أو مَلِك»[13]. ومن ذلك أيضاً ما يروى من أن النبي (ص) «مَرَّ على أبي جهل وأبي سفيان وهما يتحدثان، فلما رآه أبو جهل ضحك وقال: هذا نبي بني عبد مناف. فغضب أبو سفيان وقال: اتنكرون أن يكون لبني عبد مناف نبي»[14]. (لنذكر ان أبا جهل من زعماء بني مخزوم)، بل إن أبا لهب نفسه لم يتردد في إظهار نعرته القبلية ضد بني مخزوم عندما رأى هؤلاء يحتجون على أبي طالب لكونه أجار واحداً من المسلمين الذين عادوا من الحبشة عندما شاع خبر تصالح قريش مع النبي، وكان هذا الرجل مخزومياً. فقد «مشى إليه رجال من بني مخزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد منعت منا ابن اخيك محمداً فما بالك ولصاحبنا تمنعه منا. قال: إنه استجارني وهو ابن أختي، وان أنا لم أمنع ابن أختي لم أمنع ابن أخي. فقام أبو لهب فقال: يا معشر قريش، والله لقد أكثرتم على هذا الشيخ [أبي طالب]، ما تزالون تَوَثَّبُونَ عليه في جواره من بين قومه. والله لَتَنْتَهُنَّ عنه أو لَنَقُومَنَّ معه في كل ما قام به حتى يبلغ ما أراد. فقالوا بل نتصرف عنه يا أبا عتبة»[15].

ومما يكشف عن تناقض العلاقات التنافسية بين بني أمية وبني مخزوم إزاء نبوة محمد (ص) ما يروى من «ان أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام والأخنس بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله (ص) وهو يصلي من الليل في بيته»، كل منهم على حدة. فلما تعرف الأخنس على صاحبيه جاء إلى أبي سفيان وطلب رأيه في الكلام الذي سمعه من النبي (ص) فقال له: «والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها»، ثم ذهب إلى أبي جهل وسأله نفس السؤال فأجاب: «تنازعنا نحن وبنو عبد مناف: اطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى تدرك مثل هذه. والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه»[16]. ومن قبيل هذا ما يروى من أنه في موقعة بدر خلا أُبَيّ بن شريق بأبي جهل فقال له: «أترى محمداً يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله وقد كنا نسميه الأمين لأنه ما كذب قط. ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة ثم تكون فيهم النبوة فأي شيء يبقى لنا»[17]. وتقول الرواية إنه عندما سمع ابن شريق ذلك غادر هو وقومه بنو زهرة وكانوا في ثلاثمائة رجل وترك أبا جهل وقومه وحدهم في مواجهة المسلمين.

بل إن مفعول «القبيلة» يمارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة بل بين الأخوين الشقيقين.

---

(13) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٥٥.

(14) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهامشه لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٥٤٥.

(15) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧١.

(16) نفس المرجع، ج ١، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(17) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ٣، ص ٨٢.

وهكـذا فقبيلة بني مخزوم نفسـها شأنها في ذلـك شأن القبـائل الأخـرى لم يكن موقفهـا واحداً وثابتاً في جميع الحالات: فإذا كانوا كمجموعة يظهرون متحدين ضد بني هاشم ومتـافسين مـع بني أمية فإنهم كانوا محكومين، فيما بينهم، بعلاقات النعرة الـداخلية، حتى ولـو كانت لفـائدة خصومهم. ومما يكشف عن ذلـك ما يحكى من أن رجـالاً منهم ذهبوا إلى هشـام بن الوليـد، حين أسلم أخوه الوليد بن الوليد بن المغيرة، ليطلبوه منه وليعاقبوه فقـالوا لـه: «إنا قـد أردنا أن نعاتب هؤلاء الفتية (الذين أسلموا من بني مخزوم وكانوا ثلاثة) على هذا الدين الذي احدثوا فإنا لا نأمن ذلـك في غيرهم. قـال: هـذا، فعليكم بـه فعـاتبوه وإيـاكم نفسـه... فـأقسم بـالله لئن قتلتمـوه لأقتلن أشرفكم رجلاً»[١٨].

- ٤ -

هذه العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقـريش بتصفية رجـال الدعـوة المحمديـة لأن أي اعتداء جسماني/دموي على أي فـرد من أعضاء القبيلة كـان سيفجر الـوضع في مكـة تفجيراً، سيشعلها حرباً أهلية شاملة. ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعرة الأقارب ونظام الجوار. غير أن هذه العـلاقات نفسـها لم تكن، من جهة أخـرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبـلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل، لأن النبي صاحب الدعـوة منهم، وهذا مـا لم يكن يقبله بنو عمومتهم الأقربون بنو أمية، ولا الأبعدون بنو مخزوم.

وأمام هذا «الثبات» في العلاقات القبلية في مكة وما رافق ذلك من تعذيب المستضعفين الذين لا قبائل لهم تحميهم، واضطهاد ومضايقـة أبناء القبـائل، اضـطر النبي إلى إيفاد هؤلاء إلى الحبشـة مهاجرين، إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تشق لنفسها طريقاً للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حدوثه إلا بقيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكية من خارجهـا، وتضربها في الأسـاس المادي الـذي تقوم عليه. ذلك ما أدركه الرسول (ص) إذ بدأ، بعد أن عمل على تهجير جل أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة، في عرض نفسه على القبائل العربية ـ غير القرشية ـ أثناء مـواسـم الحج علّه يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم لها القوة العسـكرية الخارجية المطلوبة[١٩]. وكـما

---

(١٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١.

(١٩) يتساءل كثير من البـاحثين المعـاصرين عن الأسباب التي دفعت النبي (ص) إلى دعـوة أصحابه إلى الهجرة إلى الحبشة، وقد قدم مونتغمري وات عدداً من الفرضيات رجح منها واحدة تزعم أن السبب الذي حمل النبي (ص) على ذلك هو حدوث انقسـام داخل الجماعة الإسلامية الأولى: قسم مع أبي بكر وقسم مع عثمان بن مظعون، وهذا في نظرنا مجرد تخمين لا يستند إلى الوقائع الكافيـة، ذلك أنـه فضـلاً عن كـون هذه الفـرضية لا تأخذ بعين الاعتبار مكانة أبي بكر فإن الهجرة إلى الحبشة كانت، في رأينا، جـزءاً من الاستراتيجيـة التي نتحدث عنها هنا: استراتيجية البحث عن حليف في القبائل العربية للتمكن من ضرب قريش من الخارج، وهذا ما كان يتطلب إفراغ السـاحة من المسـلمين أبناء القبائل القرشية حتى لا تتخذهم قريش رهائن تضغط بهم على النبي في حال التحالف مع «قوة خارجية» أو تحملهم على الارتداد عن الإسلام بدعوى تحالف محمد مع عدو خارجي.

سنرى تعاملت معه القبائل التي خاطبها على أساس أن الأمر يتعلق بـ «مشروع سياسي» ففاوضته انطلاقاً من حساباتها السياسية.

وهكذا أخذ النبي (ص) يتردد على الأسواق في مواسم الحج، فعرض نفسه على قبيلة كندة فأبوا عليه، وعلى قبيلة كلب فلم يقبلوا منه، وأتى بني حنيفة «فلم يكن أحد من العرب أقبح عليه رداً منهم»[20]. وعرض نفسه على بني عامر بن صعصعة فقال رجل منهم: «والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب» ثم أخذ يفاوض النبي فقال له: «أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال النبي: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء. فقال له: أفتُهْدَفُ نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك»[21].

ثم أتى مجلس شيبان بن ثعلبة، ومعه أبو بكر ـ كما كان الشأن في الغالب في اللقاءات السابقة، فتحدث أبو بكر وألقى عليهم جملة أسئلة من نوع: «كيف العدد فيكم؟» «وكيف المنعة فيكم؟» «وكيف الحرب بينكم وبين عدوكم؟»، فلما أجابوه بما ينبىء عن قوتهم وشجاعتهم سألهم: «أَوَ قَدْ بلغكم أنه رسول الله؟ فها هوذا». فرد عليه أحد رؤسائهم، مفروق بن عمر: «قد بلغنا أنه يذكر ذلك، فإلى ما تدعو إليه يا أخا قريش؟». فتقدم رسول الله (ص) فقال: «أدعو إلى شهادة أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وأنّي رسول الله، وإلى أنْ تُؤْوُوني وتنصروني فإن قريشاً قد ظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستغنت بالباطل عن الحق» فقال مفروق: «هذا هانىء بن قبيصة شيخنا وصاحب ديننا» فقال هانىء: «قد سمعت مقالتك يا أخا قريش، وإني أرى أنْ تَرْكَنا ديننا واتباعنا إياك على دينك لِمَجْلس جلسته إلينا، ليس له أول ولا آخر، زلة في الرأي وقلة نظر في العاقبة، وإنما تكون الزلة من العجلة. ومن ورائنا قوم نكْرَهُ أن نعقد عليهم عقداً، ولكن ترجع ونرجع، وتنظر وننظر» ثم قال: «وهذا المثنى بن حارثة شيخنا وصاحب حربنا». فقال المثنى: «قد سمعت مقالتك يا أخا قريش. والجواب هو جواب هانىء بن قبيصة... وإنا إنما نزلنا بين صريان اليمامة والسماوة... أنهار كسرى ومياه العرب. فأما ما كان من أنهار كسرى فذنب صاحبه غير مغفور وعذره غير مقبول. وأما ما كان من مياه العرب فذنبه مغفور وعذره مقبول. وإنا نزلنا على عهد أخَذَهُ علينا كسرى أن لا نُحْدِثَ حدثاً ولا نُؤْوِيَ مُحْدِثاً، وإني أرى هذا الأمر الذي تدعونا إليه هو مما تكرهه الملوك، فإن أحببت أن نُؤْوِيَكَ وننصرك مما يلي مياه العرب فعلنا». فقال رسول الله: «ما أسأتم في الرد إذ أفصحتم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه من جميع جوانبه»[22]. قال الراوي: «ثم دفعنا الى مجلس الأوس والخزرج فما نهضنا حتى بايعوا النبي (ص)...»[23].

في إطار هذا النوع من المفاوضات والحسابات والاحتياطات تمت بيعة العقبة الأولى والثانية اللتين دشنت الدعوة المحمدية بهما مرحلة جديدة تماماً، مرحلة الهجرة إلى المدينة

---

(20) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٤.

(21) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٥.

(22) واضح من هذا إذن أن النبي (ص) لم يكن يطلب مجرد الحماية وإنما كان صاحب مشروع واستراتيجية.

(23) السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام، ج ٢، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

والشروع في تأسيس الدولة. والتفاصيل والملابسات، القبلية والسياسية، التي تمت فيها البيعتان كانت كما يلي:

كانت تسكن يثرب قبيلتان يمانيتان، الأوس والخزرج، قيل نزحتا إليها بعد انهيار سد مأرب، وكان يقطنها قبلهما قبائل من اليهود أشهرها بنو قريظة وبنو النضير وبنو قَيْنُقَاع «وقد بنَوا حصوناً يجتمعون بها إذا ضاقوا. فنزل عليهم الأوس والخزرج فابتنوا المساكن والحصون إلا أن الغلبة والحكم إلى اليهود». ثم نشب نزاع بينهم وبين الأوس والخزرج فاستنجد هؤلاء ببني عمومتهم من اليمنيين الذين كانوا قد نزلوا الشام، فأنجدوهم وتغلبوا على اليهود وصار الأمر إليهم. ومع مرور الزمن حدثت احتكاكات قبلية بين الأوس والخزرج تطورت إلى سلسلة متوالية الحلقات من حروب «الأيام» كان كل طرف فيها يتحالف ضد الطرف الآخر مع اليهود ويبحث عن حلفاء آخرين خارج يثرب. كان من حروبهم «يوم معبس ومضرس»، انهزم فيه الأوس «هزيمة قبيحة لم ينهزموا مثلها»، فاضطر قسم منهم إلى موادعة عدوهم الخزرج بينما رفض قسم آخر منهم، وهم بنو عبد الأشهل، فأبوا ألا الاستعداد لأخذ الثأر «ثم سارت الأوس إلى مكة لتُحالف قريشاً على الخزرج وأظهروا أنهم يريدون العمرة»[24]. وهناك في مكة التقى بهم محمد (ص) وتعرف على قضيتهم وقال لهم: «هل لكم فيما هو خير لكم مما جئتم له» فدعاهم إلى الاسلام وشرح لهم قضيته فتحمس لها أحدهم، وكان شاباً وقال: «هذا والله خير مما جئنا به»، فنهره رئيس الوفد قائلاً «دعنا منك فقد جئنا لغير هذا فسكت»[25]. ثم مضى وفد الأوس في مهمته فعقد حلفاً مع قريش، غير أن أبا جهل زعيمهم كان غائباً، فلما عاد أنكره وسعى في فسخه.

ثم نشب نزاع آخر بين الأوس والخزرج فتحالف الأوس مع يهود بني قريظة وبني النضير فكان «يوم بُعَاث» الذي انتهى بانتصار الأوس[26]. وفي الموسم التالي ذهب وفد من الخزرج إلى مكة للحج والعمرة فالتقى بهم الرسول (ص) وعرض عليهم نفسه. وكان اليهود في يثرب قد قالوا لهم، في إطار نزاع كلامي معهم: «إن نبياً مبعوث الآن قد أظل زمانه، نتبعه نقتلكم معه قتل عاد وإرم». فلما كلمهم الرسول (ص) قال بعضهم: «تعلمون والله إنه لَلنبيُّ الذي توعّدكم به يهود، فلا تَسْبِقُنَّكُمْ إليه. فأجابوه - أجابوا محمداً (ص) - فيما دعاهم إليه بأن صدقوا وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا إنا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فَنَقْدمُ عليهم فَنَدْعُوهُمْ إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين»[27]. وفي العام التالي جاء وفد منهم يتكون من إثني عشر رجلاً فالتقوا بالرسول (ص) في «العقبة» وبايعوه على الإسلام، ولكن بدون الالتزام بالقتال معه. وتلك هي بيعة العقبة الأولى. وقد بعث معهم الرسول (ص) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ليعلمهم القرآن «وكان

---

(٢٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٧.

(٢٦) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٧) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٩.

يصلي بهم، وذلك ان الأوس والخزرج كره بعضهم أنْ يؤمَّه بعض»[28] وهكذا أخذ الإسلام ينتشر في المدينة.

وفي العام التالي، وأثناء موسم الحج كذلك، قدم إلى مكة وفد يثرب وكان يضم ثلاثة وسبعينَ رجلاً وامرأتين من المسلمين. فتواعد المسلمون أثناء الموسم مع النبي (ص) في «العقبة» مرة أخرى، فتسلّلوا إليها مُسْتخفين، فجاءهم النبي (ص) ومعه عمه العباس، ولم يكن قد أسلم بعد «إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق منه». فتكلم العباس مخاطباً الوفد: «إن محمداً منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وانه قد أبى إلى الانحياز اليكم واللحوق بكم. فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحمّلتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده». فقبلوا منه ذلك وطلبوا من الرسول (ص) أن يتكلم فقال: «أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون به نساءكم وأبناءكم» فوافقوا. واستدرك أحدهم قائلاً: «يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا قاطعوها، يعني اليهود، فهل عَسِيْتَ إنْ نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فأجابهم الرسول (ص): «بل الدَّم الدم، الهدم الهدم» أي ما هدمتم من الدماء أهدمه والعكس أيضاً، ثم أضاف «أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم» ثم طلب منهم أن يعيِّنوا اثني عشر نقيباً ينوبون عنهم فعينوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فبايعوه وبايعهم، وتلك هي العقبة الثانية[29]، وبيعتها «بيعة الحرب»[30].

افترق الطرفان فقفل وفد يثرب إلى بلده وعاد النبي إلى مكة، وفي هذه الأثناء نزلت عليه آية القتال: ﴿أذِن للذين يُقاتَلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفعُ الله الناسَ بعضَهُمْ ببعض لهُدِّمتْ صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لَقويٌّ عزيز﴾ (الحج ٢٢ / ٣٩ - ٤٠). «فلما أذِنَ الله تعالى له (ص) في الحرب وبايعه هذا الحي من الأنصار [مسلمو يثرب: المدينة] على الإسلام والنصرة له ولمن اتبعه وأوى اليهم من المسلمين أمر رسول الله (ص) أصحابه من المهاجرين من قومه ومن معه بمكة من المسلمين بالخروج إلى المدينة والهجرة اليها واللحوق باخوانهم من الأنصار»[31] فخرجوا جماعات ووحداناً، رجالاً ونساء، ثم التحق بهم في النهاية رسول الله (ص) ومعه أبو بكر، كما هو معروف.

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وتبتدىء أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدينية فستكون مرحلة تأسيس الدولة و«الحرب» ان هذا لا يعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا. ان النهج التبشيري السلمي سيبقى قائماً دائماً، ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد. إن الصراع مع قريش الذين حاربوا الدعوة المحمدية دفاعاً عن مصالح معينة سينتقل هذه المرة إلى مرحلة أرقى، مرحلة ضرب تلك المصالح

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.
(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤٧.
(٣٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٥٤.
(٣١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٧.

نفسها. وهكذا ستشق الدعوة المحمدية طريقها إلى «الدولة» عاملة في واجهتين: البناء الداخلي من جهة، وممارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمتها الحرب النفسية وضرب المصالح، من جهة ثانية، حتى إذا اضطرت قريش إلى الاستسلام والدخول في الاسلام انتقلت الدعوة/الدولة إلى مرحلة أخرى جديدة، مرحلة العمل على إدخال القبائل العربية في الإسلام، طوعاً أو كرهاً. وتلك مرحلة سنترك الحديث عنها إلى الفصل القادم، أما الآن فَسَنَقْتصِرُ على التعرف على أهم الأسس التي قام عليها البناء الداخلي لدولة الدعوة، فهي التي تنتمي إلى حديث «القبيلة».

- ٥ -

كانت القضية الأولى التي كان لا بد أن تواجه الرسول (ص) في المدينة هي تنظيم «عيش» المهاجرين الذين غادروا مكة تاركين ديارهم وممتلكاتهم. وقد أظهر اهتمامه بهذه القضية في أول خطبة القاها بعد وصوله إلى المدينة، إذ خصصها كلها لهذا الموضوع. قال بعد أن حمد الله «أما بعد. أيها الناس، فَقَدِّمُوا لأنفسكم، تَعْلَمُنَّ والله لَيُصْعَقَنَّ أحدُكم، ثم لَيَدَعَنَّ غنمه ليس لها راعٍ، ثم لَيَقُولَنَّ له رَبُّه، وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه، ألَمْ يأتك رسولي فبلغك، وآتيتك مالا وافضلْتُ عليك، فما قَدَّمْتَ لنفسك؟ فَلَيَنْظُرَنَّ يميناً وشمالاً فلا يرى شيئاً، ثم لَيَنْظُرُ قدامه فلا يرى غير جهنم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بِشق من تمْرة فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها تجزي الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[٣٢].

دعوة واضحة إلى التضامن والتكافل بين جميع المسلمين، بين الأنصار والمهاجرين. وكان المهاجرون قد نزلوا عند اخوانهم في الدين، الأنصار، في دورهم ومنازلهم. ولكي يجسم الرسول (ص) هذه الدعوة إلى واقع اجتماعي ملموس سَنَّ نظام «المؤاخاة»: فآخى بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، وكانت المؤاخاة على «الحق والمساواة»[٣٣] بما في ذلك حق التوارث. فالرجل يرث صاحبه الذي تآخى معه حتى ولو لم يكن من أقاربه. إن «الاخوة في الدين» تقوم هنا مقام الأخوة في النسب، وبذلك حلت «الأمة» و«الملة» محل القبيلة والعشيرة. ومع ذلك، فإن تجاوز «القبيلة» بصورة كاملة ونهائية لم يكن ممكناً. فالدعوة إلى «الأمة» ما زالت في بدايتها. ولذلك كان لا بد من أن يبقى شيء ما من «القبيلة»: لقد نزل المهاجرون أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار، أصدقاء أو أقارب... إلخ. أما الفقراء من المهاجرين الذين لم تكن لهم قبائل، وهم «المستضعفون» الذين تحدثنا عنهم في المرحلة المكية، فقد اذن الرسول (ص) لهم بأن يناموا في المسجد وتكفل هو والقادرون من أصحابه بإطعامهم وقد عرف هؤلاء باسم «أهل الصفة» لأنهم كانوا يأوون إلى صفة المسجد،

---

(٣٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

(٣٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٢٣٨.

أي المكان المسقوف منه وكان من بينهم أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد وأبو حذيفة بن اليمان . . . إلخ»[34].

هذا عن مسألة «العيش»، أما المسألة الثانية فهي مسألة «التعايش» بين مختلف الفئات التي أصبحت تقطن المدينة، إذ بدون نظام يضمن التعايش السلمي، بل التعاون فيما بينها، لن يصبح في الإمكان القيام بالمهمة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة. في هذا الاطار، ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ «الصحيفة»/المعاهدة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا نخرج بها من مجال «المفكر فيه» يوم كتابتها، كما يفعل كثير من الباحثين والكتّاب المعاصرين، عربا ومستشرقين. ان أصدق تعريف لهذه «الصحيفة» هو ما قاله عنها ابن اسحاق. قال: «وكتب رسول الله (ص) كتباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم واقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم»[35]. فـ «الصحيفة»، اذن، هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود. وفيما يلي نصها، وقد رتبنا فقراتها حسب موضوعاتها:

١ ـ تبدأ «الصحيفة» بتحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة فتقول: «بسم الله الرحمان الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس». وهكذا فالطرف الأول في المعاهدة فئتان: مؤمنون . . . ومسلمون (من قريش ويثرب ومن لحق بهم). وهذا التمييز بين «المؤمن» و«المسلم» في ذلك الوقت كان له معنى خاص، توضحه الآية التي نزلت فيها بعد ونصها: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُمْ [= لا ينقصكم] من أعمالكم شيئاً ان الله غفور رحيم﴾ وتأتي الآية التي بعدها لتحدد هوية المؤمن: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾ (الحجرات ٤٩/١٤ ـ ١٥). أما مجرد «المسلم» فهو من أعلن الخضوع للاسلام، ويجوز أن يكون ما يظهر غير ما يبطن. وبعبارة عصرنا يمكن القول إن «المؤمن» هو من كان إسلامه عقائدياً، أي هو مسلم عن عقيدة، وبالتالي فهو «مواطن» في «الأمة». وأما مجرد «المسلم» فإسلامه «سياسي» (الاعتراف بالدين الجديد وبسلطة دولته). وكان هناك في المدينة ما يبرر هذا التمييز: كان هناك المؤمنون الصادقون وهم المهاجرون والأنصار، وكان هناك «المنافقون»، وهم جماعة من أهل يثرب أظهروا إسلامهم ولكنهم كانوا يبطنون العداوة والحقد لمحمد وأصحابه. وبما أنهم قد أعلنوا اسلامهم فلقد كان اسم «الاسلام» يجمعهم في «أمة» ـ أي ملة ـ واحدة مع المهاجرين والأنصار، وذلك في مقابل «الآخر» الذي كان يتألف كما سنرى من مشركين ويهود.

٢ ـ بعد تحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة تعمد «الصحيفة» إلى بيان «النظام الداخلي» الذي تسير عليه الفئات التي يتكوّن منها المجتمع الجديد. وهكذا فكل فئة من

(٣٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٣٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٠١.

فئات المؤمنين والمسلمين، المهاجرين والأنصار والمسلمين من أهل يثرب، تواصل العمل بـ «القانون» الذي كانت تعمل به، قبل الإسلام، في مجال أخذ الديات واعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل في افتدائهم: «المهاجرون من قريش على رباعتهم يتعاقلون[36] بينهم، وهم يَفْدُون عانيهم[37] بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة...». وهكذا تذكر الصحيفة أهل يثرب طائفة طائفة. ثم تنص الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض: «ان المؤمنين لا يتركون مفرحاً [مثقلاً بالديون] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين [هم جميعاً] على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم [عظيم ظلم] أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يُجيرُ عليهم أدناهم [إذا أجار الضعيف منهم أحداً فإن ذلك يلزم الجميع]. وإن المؤمنين بعضهم موالي [أولياء] بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود [أسلم] فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم [لا يصالح أحد منهم العدو بمفرده فالصلح يعقده المسلمون جميعاً: هو من اختصاص الدولة وليس من اختصاص القبيلة]، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً [الخروج للغزو والقتال يكون بالتناوب بين القبائل]، وإن المؤمنين يُبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله [دماؤهم في الجهاد متكافئة، القوي كالضعيف]، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه». وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قَوَدٌ به إلا أنْ يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلاَّ قيام عليه، وإنه لا يَحِلُّ لمؤمن أقَرَّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أنْ ينصر محدثاً (= يحمي جانياً ويحول دونه ودون القصاص منه) ولا يأويه، وإنه من نصره أو آواهُ فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل (يطالب بأكثر من قيمة الظلم الذي قام به الجاني الذي دخل في حمايته).

٣ ـ ذلك عن الطرف الأول ونظامه الداخلي. أما الطرف الثاني، وهم اليهود، فتقرر الصحيفة في شأنه ما يلي: «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين» (= يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وانهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب. «أمة» (= جماعة) واحدة مع المؤمنين. وهكذا فـ «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثِمَ فإنه لا يُوتِغ [= لا يضر] إلا نفسه وأهل بيته، وإنَّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف...»، وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود. وتضيف الصحيفة: «وإنه لا يخرج منهم ـ من اليهود ـ أحد إلا بإذن محمد (ص)، وإنه لا ينحجز على ثأر جُرح، وإنه من فتك، فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبَرِّ هذا [= على الرضا به]، وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم [= في الحرب]، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم [= بين المسلمين واليهود] النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

٤ ـ ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب وتنص على الدفاع المشترك عنها. فمن جهة:

---

(٣٦) رباعتهم: حالتهم السابقة. يتعاقلون: يعطون ديات قتلاهم.

(٣٧) عانيهم: أسيرهم.

«إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مُضارٍّ ولا آثم، وإنه لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها» [= أهل يثرب]. ومن جهة أخرى: «ان بينهم [المتعاقدين بهذه الصحيفة] النصر على من دَهَم يثرب وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دُعُوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم».

٥ ـ وتقرر الصحيفة أنه لا يجوز لمشرك ولا لليهود من أهل يثرب أنْ يجير أي شيء لقريش، وبمعنى آخر: إن الطرف الأول (المؤمنون) يعلن للطرف الثاني أنه في حالة حرب مع قريش، فيجب الامتناع عن مساعدتها بأي شكل كان. وهكذا تؤكد الصحيفة: «انه لا يجير مشرك [= من أهل يثرب] مالاً لقريش وَلا نَفْسا ولا يحول دونه على مؤمن»، وأيضاً: «وإنه لاتجار قريش ولا من نصرها»، (والكلام هنا مع اليهود).

٦ ـ وتقرر الصحيفة أن المرجع في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين اليهود. وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين: «وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنَّ مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد» ثم تؤكد، والخطاب لليهود: «وإنه ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ص) وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبَرِّه».

٧ ـ وتختم الصحيفة بالتأكيد على أنَّ العلاقات في يثرب يجب أن تبنى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن فتقول: «وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج امن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله (ص)» (جارٌ له كذلك).

تلك هي «الصحيفة» الشهيرة التي هي بمثابة «نظام داخلي» لجماعة المؤمنين والمسلمين، في شؤون الجنايات والحرب خاصة، من جهة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، «معاهدة حربية» بالأحرى. ولا بد من استحضار هذا الجانب الثاني لفهم المآل الذي سينتهي إليه يهود المدينة، كما سنرى في الفصل القادم.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا، الآن، هو أن «العقد الاجتماعي» الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو «عقد» حربي. وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم، وما دام الإذن الإلهي بالقتال قد اقترن بالاذن بالهجرة، كما بينا قبل، فإن تبليغ الرسالة أصبح يتوقف على تحقيق النصر على قريش. ولذلك كان العمل من أجل هذا الهدف على رأس الأولويات.

ويبقى بعد هذا أن نتساءل: لماذا أصرَّتْ قريش على «الشرك»: على الدفاع عن آلهتها وأصنامها؟

إنه سؤال يعود بنا إلى بدايات الدعوة من جديد، إلى مكة. إن «القبيلة» إذا كانت

تفسر إطار السلوك في المجتمع القبلي وآلياته، من تناصر وتنافس، فإنها لا تفسر «دوافع» ذلك السلوك: دوافعه الموضوعية. إن «الغنيمة» هي التي تشرح ما خفي على هذا المستوى. وقبل أن ننتقل إلى الحديث عنها لا بد من كلمة ختامية عن طبيعة الدور الذي لعبته «القبيلة» وعن إمكانيات تجاوز «الأمة» لها وحدود ذلك التجاوز.

- ٦ -

يتّضحُ من المعطيات التي عرضناها في الفقرات السالفة أن «القبيلة» قد قامت بالنسبة للدعوة المحمدية بدورين مختلفين تماماً: فمن جهة مكنت خصومها، وهم الملأ من قريش، من ضرب حصار ضدها، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا في المرحلة المكية كلها ١٥٤ فرداً (في مدى ١٣ سنة، منهم ٨٣ كانوا قد هاجروا إلى الحبشة). ومن جهة أخرى وفرت «القبيلة» نفسها الحماية والمنعة للرسول (ص) أولاً، ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين ثانياً. فكانت من هذه الناحية عاملاً أساسياً في بقاء الدعوة حية تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المفروض عليها.

وهناك جانب آخر قامت فيه «القبيلة» بدور مزدوج، سلبي وإيجابي معاً. ففي بداية الدعوة، وفي العهد المكي عموماً، كان الدخول في الإسلام فردياً. ومعلوم أن محاولة كسب الأفراد، بوصفهم أفراداً فقط، عملية صعبة جداً، في المجتمع القبلي، لأن الفرد في هذا المجتمع إنما يجد هويته وشخصيته ومكانته في قبيلته وبواسطتها. فالخروج من القبيلة أشبه بالانتحار. ولا يمكن لمن ينسلخ من قبيلته أو يقوم بعمل يتحداها به، لا يمكنه أن يعيش بمفرده بل لا بد له من الانتماء إلى قبيلة أخرى بالحلف أو الولاء. وبما أن الإسلام كان يتجه إلى الأفراد، من أي قبيلة كانوا، فإنه قد خلق بين هؤلاء الأفراد من روابط التضامن ما يضاهي تلك التي تقوم داخل «القبيلة». ومن هنا كانت «العقيدة» بالنسبة للمؤمنين بمثابة «قبيلة روحية» توفر لهم ما هم في حاجة إليه من التضامن والتكافل والاطمئنان النفسي. وهذا في الحقيقة هو مضمون مفهوم «الأمة» الذي طرحته الدعوة المحمدية كبديل لـ «القبيلة» خصوصاً بعد الهجرة إلى المدينة. إن «الأمة» من «الأَمّ» أي القَصْد والاتجاه، ومنه أيضاً «الإمام» الذي يَؤُمُّ بالجماعة، يتقدمها وهي تتبعه وتسير معه في نفس الاتجاه. وهكذا فالعلاقات في «الأمة» لا تقوم على النسب كما هو الحال في «القبيلة» بل إنها تقوم على الاشتراك في القصد والاتجاه واتباع إمام، أي قائد.

مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من شرط قيام «الأمة» انتفاء «القبيلة»: فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً متضامنين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي داخلي، وهذا ما حصل فعلاً. فـ «أمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيفة النبي» عقد ميلادها الرسمي، وفي نفس الوقت نظامها الداخلي، كانت تتكون منذ البداية من مجموعات قبلية: المهاجرون وهم من قريش (قبيلة)، والأنصار وهم قبائل حرصت «الصحيفة» على ذكر

اسمائها، مثلما حرصت على ذكر قبائل اليهود، الطرف الثاني في العقد. وعندما بدأ الإسلام في الإنتشار السريع بفعل الغزوات، وبتأثير فتح مكة، بكيفية خاصة، أخذ الانتماء إلى «الأمة» يتم على مستوى «القبيلة». فالقبيلة ككل هي التي كانت تعلن إسلامها، أي ولاءها السياسي ودخولها في الدين الجديد. وكان شيخ القبيلة، أو ساداتها هم الذين ينوبون عنها في ذلك. بعد هذا تأتي مرحلة الانتماء الفردي، العقدي، وذلك من خلال عمل الذين كان يبعثهم النبي إلى القبائل «ليعلموا الناس دينهم». ولم يكن هذا العمل العَقَدي يمارس ضداً على القبيلة والعشيرة، بل كان يتم داخلها.

نعم لقد شجب النبي (ص) العصبية الجاهلية وأمر عماله على المناطق أن يحاربوا الدعوة إلى القبائل: «وليكن دعواهم إلى الله عز وجل وحده لا شريك له، فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والعشائر فليقطف بالسيف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له»[38]. ومع ذلك فـ «القبيلة» بقيت حية في النفوس ولم يكن من الممكن القضاء عليها بسرعة الفتح العام. إن اجتثاث «مفعول القبيلة» من النفوس يتطلب، ليس فقط «فتح» كل نفس على حدة، بل يتطلب قبل ذلك وبعده قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تكرسها «القبيلة» و«الغنيمة». لقد بقيت «القبيلة» حية اذن في النفوس حتى زمن الدعوة وفي صفوف أهلها.

من ذلك مثلاً ما يروى من أنه عندما جاء العباس عم النبي بأبي سفيان إلى الرسول (ص)، وهو في طريقه إلى مكة لفتحها، أصرَّ عمر بن الخطاب على أن يضرب عنقه، فقال: «يا رسول الله هذا أبو سفيان قد أمكن الله منه بغير عقد ولا عهد فدعني فلأضرب عنقه» فقال العباس: «يا رسول الله إني اجرته»، فلما أكثر عمر في شأنه قال العباس: «مهلاً يا عمر، فوالله أنْ لوْ كان من بني عدي بن كعب ما قلت هذا، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بني عبد مناف»[39]. كما يروى أن شخصاً يسمى قزمان أبلى في قتال المشركين يوم أُحُد، فلما بشروه بالجنة قال: «أي جنة، والله ما قاتلت إلا حمية لقومي»[40]. أما الصراع بين الأوس والخزرج فقد ظل قائماً، إذ كان الطرفان «يتطاولان مع رسول الله (ص)... لا تصنع الأوس شيئاً فيه عن رسول الله غناء إلا قالت الخزرج: والله لا يذهبون هذه فضلاً علينا عند رسول الله (ص) في الإسلام، فلا ينتهون حتى يوقعون مثلها»[41]. وحدث في غزوة المصطلق أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاجر أجير لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فاقتتلا، فصرخ أحدهما يا معشر الأنصار وصرخ الآخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن سلول وعنده رهط من قومه أهل يثرب، فقال: «أو قد فعلوها [يعني المهاجرين]، لقد كاثرونا في بلادنا. أما والله لئن رجعنا إلى

(٣٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩٥.
(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٠٣.
(٤٠) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ١، ص ٢٨١.
(٤١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٦.

المدينة لَيُخْرِجَنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ. ثم أقبل على من حضر من قومه فقال: هذا ما فعلتم بأنفسكم، أحللتموهم بلادكم وقاسمتموهم أموالكم، والله لو أمسكتم فيهم أيديكم لتحولوا إلى غير بلادكم»[42].

فعلاً كان عبد الله بن أبي بن سلول رئيساً لـ «المنافقين»، وكان حقده على الإسلام راجعاً إلى كون قومه كانوا بصدد الإعداد لتمليكه عليهم فجاءت هجرة النبي إلى المدينة وأفسدت عليه ذلك. ولكن «المنافقين» لم يكونوا وحدهم «مسلمين» دون درجة «المؤمنين». إن معظم الذين أسلموا بالفتح، طوعاً أو كرهاً، زمن النبي أو بعده، كانوا مشدودين إلى «القبيلة» محكومين بمنطقها كما سنرى.

ومع ذلك فـ «القبيلة»، ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الغنيمة» والدفاع عنها، وبالتالي فـ «الغنيمة» هي التي تحكم، في نهاية التحليل، «مفعول القبيلة». **إن «القبيلة» معزولة عن «الغنيمة»، مقولة مجردة وقالب فارغ**. وسنرى في الفصل القادم كيف أن قراءة الأحداث التي عرفتها الدعوة المحمدية، سواء في المرحلة المكية أم في المرحلة المدنية، قراءة **تَلْبَسُ نظارات «الغنيمة» هي وحدها التي تعطي لـ «القبيلة» مضموناً، وتجعل التاريخ معقولاً، ذا معنى**.

---

(42) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د. ن.]، 1937)، ج 2، ص 131.

الفصل الثالث

من الدعوة إلى الدولة: الغنيمة

سأل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عروة بن الزبير عن السبب الذي جعل قريشاً تعارض الدعوة المحمدية وتقوم في وجهها، فأجابه برسالة قال فيها: «أما بعد، فإنه [يعني رسول الله (ص)] لما دعا قومه لما بعثه الله إليه بالهدى والنور الذي أنزل عليه لم يبعدوا منه أول ما دعاهم وكادوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم [أصنامهم] وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا ذلك عليه واشتدوا عليه وكرهوا ما قاله لهم وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس فتركوه إلا من حفظه الله منهم وهم قليل»[1].

أناس من قريش «لهم أموال» هم الذين وقفوا ضد الدعوة المحمدية وألّبوا الناس عليها واضطهدوا أتباعها، لماذا؟ هل أصحاب الأموال أكثر تديناً وأشد غيرة على «الآلهة»؟ لا، إن ما يهم «أصحاب الأموال» ـ في العادة ـ هو أموالهم. **فأي خطر إذن كانت تشكله الدعوة المحمدية على مال «أصحاب الأموال» بهجومها على الأصنام؟**

الواقع أن الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت «معبودات قومية» يثور الناس للدفاع عنها والاستماتة دونها عندما تواجه من طرف «الآخر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، **إن أصنام قريش وآلهتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد**: كانت مكة مركزاً لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تحج إليها وتهدي لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تبيع فيها وتشتري، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً. وأكثر من هذا، وبسبب عوامل جغرافية وأيضاً بسبب كونها مركزاً دينياً يستقطب القبائل العربية، كانت في الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية بين الشمال والجنوب والغرب والشرق. **ومن هنا**

---

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٤٦.

كان الهجوم على «الأصنام» يعني المس بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية.

الغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملأ من قريش يقاومون الدعوة المحمدية، يتحالفون ضدها ويضيقون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع النبي (ص) في هذا الأمر، فهي لم تَدَّع أن دينها هو الحق بل كانت تقول إن ما جاء به محمد هو «الهدى»، ولكن كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته. وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في الآية التالية: ﴿وقالوا إنْ نتبع الهدى معك نُتَخطَّفْ من أرضنا﴾ أي يطردنا العرب بسهولة من مكة لأن فيها آلهتهم فَنَغْدُو بذلك مشردين فاقدين لمصادر عيشنا. ويأتي جواب القرآن من جنس الاعتراض: ﴿أولم نُمَكِّن لهم حرماً امناً [يامنون فيه من العدوان] يُجْبَى إليه ثمراتُ كلّ شيء رزقاً من لدُنّا. ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (القصص ٢٨/٥٧).

ذلك جانب. أما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي ضربه الملأ من قريش على الدعوة المحمدية في مكة، بإحكامهم الطوق القبلي ضدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على اتباعها الميسورين والتعذيب الجسماني على المستضعفين منهم، قد جعل نجاحها مرهوناً بالقدرة على توجيه الضربات إلى ما كان يدافع عنه ذلك الملأ في حقيقة الأمر، إلى «الغنيمة» ذاتها. ومن هنا كانت هجرة النبي (ص) إلى المدينة لا خوفاً ولا هرباً، بل كانت من أجل مواصلة الدعوة «بوسائل أخرى»: توجيه السرايا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قريش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولاً إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الإسلام. ولما كان ضرب «الغنيمة» يعقبه حتماً الاستيلاء عليها وتوظيفها، مادياً ومعنوياً لإعداد ضربات أخرى، فإنه لا مناص من أن يكون لها حضور ما في المرحلة الجديدة من الدعوة.

يتناول هذا الفصل الجانبين معاً. فلنبدأ بالجانب الأول.

- ١ -

أ -

تدل كل القرائن والشهادات التاريخية على أن قريشاً، وسكان الجزيرة العربية عموماً، لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم. فبالرغم من وجود مراكز لليهودية والمسيحية، في الجزيرة العربية وانتشار الوثنية فيها وديانة الصابئة[٢] (الحنفية ذات الأصل الهرمسي) فإن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية. ومما يثير الانتباه حقاً أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها «رجال دين» والحق أنه «من الغريب

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٦٦.

أننا في أخبار مكة أو أخبار الدعوة الإسلامية فيها لا نسمع ذكراً لرجال الدين مطلقاً. وليس هناك دليل على أن مقاومي النبي كانوا من رجال الدين»[3]. أما السدانة، سواء تعلق الأمر بالكعبة أو باللات والعزى وذي الخلصة وغيرها من آلهة العرب، فإنها كانت مجرد خدمة تنحصر في فتح الباب وإغلاقه والقيام بالرعاية المادية للمحل، ولم يكن ذلك منصباً دينياً ولا كان يتطلب تخصصاً في أمور الدين[4].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان العرب عموماً يؤمنون بالله. تشهد بذلك آيات كثيرة في القرآن مثل: ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون، سيقولون لله قل أفلا تذكرون، قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، سيقولون لله قل أفلا تتقون﴾ (المؤمنون ٢٣/ ٨٤ ـ ٨٧). وإنما كان العرب «مشركين»، أي يشركون، في الألوهية، مع الله آلهة أخرى أقل درجة منه يتخذونها واسطة وزُلفى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله...﴾ (يونس ١٠/ ١٨) وأيضاً: ﴿... والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ (الزمر ٣٩/ ٣).

على أنه إذا كان «المشركون» من قريش يؤمنون بالله ويتخذون من آلهتهم وسطاء إليه فإن بعض أصحاب الجاه والنفوذ المالي منهم كانوا زنادقة دهريين. منهم: أبو سفيان بن حرب زعيم بني أمية وعقبة بن معيط من بني أمية أيضاً وكان من أشد الناس إيذاء للنبي (ص) وأُبيّ بن خلف الجمحي والنضر بن الحارث بن كلدة ومنبه ونبيه إبنا الحجاج السهميان، والعاصي بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المخزومي، وجميعهم من كبار خصوم الدعوة المحمدية، وقد «تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة»[5]. (و«الزنديق: القائل ببقاء الدهر، فارسي معرب، وهو بالفارسية زندكراي، يقول بدوام بقاء الدهر»)[6]. وهكذا فوجود هؤلاء «اللادينيين» على رأس خصوم الدعوة المحمدية، المناهضين لها بدعوى تهجمها على الآلهة، دليل على أن دفاعهم عن الآلهة لم يكن من أجلها، بل من أجل مصالح ومكاسب كانت تُجبى من ورائها. ولم تكن هذه المصالح والمكاسب شيئاً آخر غير عائدات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محلياً ودولياً.

كانت العرب تحج إلى مكة حيث كانت أصنامُ أهمِّ وأعظم آلهتها. وكانت كل قبيلة

---

(٣) صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٣٣.

(٤) كان سادن الكعبة يوم فتح مكة هو عثمان بن طلحة بن عبد الدار. ولم يكن رجل دين، وقد انتزعها منه بالقوة يوم فتح مكة علي بن أبي طالب لأنه امتنع عن تسليمها للنبي ولم يكن قد أسلم فأمر الرسول بردها إليه، ثم أسلم فيما بعد.

(٥) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبر (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د.ت.])، ص ١٦١.

(٦) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، مادة «زندق».

تحج إلى صنمها الذي تتخذه رمزاً وتمثالاً لإلهها، وكانت الأصنام الكبرى في بيوت خاصة «مقدسة». وكان الحج عبارة عن جملة من الشعائر والطقوس تجري في أماكن معينة بمكة ونواحيها. لقد كان «العرب يحجون البيت [= الكعبة] ويعتمرون ويطوفون بالبيت أسبوعاً ويمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة». وكان على الصفا إساف وعلى المروة نائلة وهما صنمان... وكانوا يلبون، إلا أن بعضهم يشرك في تلبيته. فكانت قريش، وكان نسكهم لإساف، تقول: «لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك». وكان لكل قبيلة بَعْدُ تلبية (خاصة بها) فكانت تلبية من نَسَك من العزى «لبيك اللهم لبيك، لبيك وسعديك، ما أحبنا إليك»[7].

وأيضاً «كانت العرب تقف بعرفات ويدفعون منها والشمس حية، فيأتون مزدلفة. وكانت قريش لا تخرج من مزدلفة ولا تقف بعرفات... وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم»[8]. أما الأزد فقد «كانوا يحجون في مكة ويقفون مع الناس المواقف كلها ولكنهم لا يحلقون رؤوسهم، فإذا انتهوا من ذلك أتوا مناة إلههم فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تماماً إلا بذلك»[9]. وكانت قريش تزور «العزى»، وتهدي إليها وتتقرب عندها بالذبائح كما كانت قضاعة ولخم وجذام وأهل الشام يحجون إلى الأقيصر ويحلقون رؤوسهم عنده، وكانت مذحج تحج إلى يغوث كما كانت طيء تعبد الفلس وتهدي إليه[10].

أما هداياهم - وهي جزء من عائدات الحج التي تستفيد منها قريش - فكانت قسمين: قسم يخصصونه لله وقسم يخصصون به آلهتهم. وقد ذكر القرآن تلك الهدايا فقال تعالى: ﴿وجعلوا لله مما ذرأ [= خلق] من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون﴾ (الأنعام ٦/١٣٦). وهذا يعني أنهم كانوا يهدون لله نصيباً ولآلهتهم نصيباً، غير أن نصيب الله كان يؤول في نهاية الأمر إلى آلهتهم، ويبدو أن ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدائها، إذ بعودتها إلى آلهتهم تصبح ملكاً لمن يقوم على خدمة صنمها.

كانت هدايا أهل البدو من الماشية، وكانت ثلاثة أصناف: **البحيرة** وهي «أن الناقة إذا نتجت خمسة أبطن عمدوا إلى الخامس، ما لم يكن ذكراً، فشقوا أذنها» فتخصص لآلهتهم؛ **والسائبة** وهي الناقة التي ينذر الرجل أن يُسَيِّبَهَا، بسبب مرض أو غيره، إذا حصل مقصوده، كالشفاء من المرض، وهي أيضاً تهدى للآلهة؛ **والوصيلة** وهي أن «الشاة إذا وضعت سبعة أبطن فعمدوا إلى السابع، فإن كان ذكراً ذبح، وإن كان أنثى تركت» وصارت من نصيب الآلهة. وأما من يشتغلون في

(٧) ابن حبيب، نفس المرجع، ص ٣١١.

(٨) نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٩) أبو المنذر هشام بن محمد السائب بن الكلبي، كتاب الأصنام (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥)، ص ١٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٤ وما بعدها، والعلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٠٨.

الزراعة «فكانوا إذا حرثوا حرثاً أو غرسوا غرساً خطوا في وسطه خطاً فقسموه بإثنين فقالوا . . . ما دون هذا الخط لآلهتهم وما فوراءه لله».

وهكذا كانت هدايا العرب إلى آلهتهم بمكة حصصاً ثابتة أشبه بـ «الزكاة»، فضلاً عن هدايا أخرى تطوعية، ذهباً وفضة . . . إلخ . ولا شك أن المستفيد الأول من هذه الهدايا هم القَيِّمُون على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة . لقد كانت الأصنام، إذن، مورداً للرزق لأهل مكة، وبالتالي فالدفاع عنها دفاع عن هذا «الرزق». ومثل أهل مكة أهل الطائف أيضاً: لقد كان الصنم مناة من الأصنام التي تعظمها العرب وكان مكانه في الطائف يستفيد أهل ثقيف من هداياه . ومما يدل على أهمية هذه الهدايا أن ثقيفاً قالوا لمحمد (ص) عند حصاره إياهم عقب فتح مكة: «أَجِّلْنَا سنة حتى يُهدى إلى آلهتنا فإذا قبضنا الذي يهدى لها أحرزناه ثم أسلمنا»[11].

ولم يكن الحج عند عرب الجاهلية شعيرة دينية وحسب بل كان أيضاً موسماً تجارياً بالغ الأهمية . وكانت أعمال التجارة فيه متداخلة مع أعمال «العبادة». وهكذا «فإذا كان الحج في الشهر الذي يسمونه ذا الحجة خرج الناس إلى مواسمهم فيصبحون بعكاظ يوم هلال ذي القعدة فيقيمون به عشرين ليلة تقوم فيها أسواقهم بعكاظ [= سوق خارج مكة إلى جهة الطائف] والناس على مداعيهم وراياتهم متحازين في المنازل تضبط كل قبيلة أشرافها وقادتها ويدخل بعضهم في بعض للبيع والشراء ويجتمعون في بطن السوق، فإذا مرت العشرون [يوماً] انصرفوا إلى مجنة [سوق بأسفل مكة] فقاموا بها عشراً، أسواقهم قائمة، ثم يخرجون يوم التَّرْوِيَة من ذي المجاز إلى عرفة فيتروون ذلك اليوم من الماء بذي المجاز . . . وكان يوم التروية آخر أسواقهم»[12]. ولكي يضمنوا الأمن لمواسمهم التجارية أقاموها في «الأشهر الحرم» وكانت عندهم أربعة وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرّم ورجب[13]، «فتقول قريش وغيرها من العرب لا تحضروا سوق عكاظ ومجنة وذي المجاز إلا محرمين بالحج، وكانوا يعظمون [يعتبرون من الجنايات الكبيرة] أن يأتوا شيئاً من المحارم أو يعدو بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم»[14].

وبديهي أن هذا النشاط التجاري الواسع، الذي يدوم في أمْن وأمان مدة أربعة أشهر من خلال معارض وأسواق في أماكن متعددة، كان يحتاج إلى كم هائل من البضائع للاستهلاك والتبادل والتسويق لإعادة البيع . . . هذا فضلاً عن أن معظم التجارة الدولية بين أوروبا والشرق (الهند أساساً) كانت تمر في طريقها، من اليمن إلى الشام والعكس، بمكة التي كانت محطة رئيسية . ولقد كان لقريش حصة الأسد في هذا النشاط التجاري الواسع، المحلي والجهوي والدولي، تساهم فيه بقوافلها التجارية الضخمة التي كانت تقوم بـ «رحلة الشتاء»

---

(11) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن** (القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، 1951)، ص 32.

(12) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، **أخبار مكة**، 2 ج في 1 (بيروت: دار الثقافة، 1979)، ج 1، ص 187 - 188.

(13) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]؛ سلسلة تراث الإسلام؛ 1 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955)، ج 1، ص 44.

(14) الأزرقي، نفس المرجع، ج 1، ص 192.

إلى اليمن و«رحلة الصيف» إلى الشام، تأتي بالبضائع إلى مكة لتوزع من خلال مواسم الحج على باقي المناطق في الجزيرة العربية وخارجها. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فربط تجارة قريش هذه بمكة ومكانتها الدينية التي وفرت لهم الأمن: بالمكان «الحرم» (مكة وما حولها نحو ١٢٥ ميلاً مربعاً)، والأشهر الحرم التي ذكرنا: ﴿لإيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا رب هذا البيت، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ (٢٩ قريش ١٠٦/١ ـ ٤). ولم تكن التجارة المكية مقصورة على الشام واليمن، بل لقد كانت تمتد نحو الشرق إلى الحيرة في العراق وإلى الغرب مع الحبشة بطريق البحر.

لقد كانت التجارة عند قريش، إذن، أهم مصدر للعيش والكسب، «فمن لم يكن تاجراً لم يكن عندهم بشيء» وقيل «تسعة أعشار الرزق التجارة». ولم تكن التجارة مقصورة على الرجال وحدهم بل شاركت فيها النساء، وقد اشتهرت في هذا الميدان خديجة بنت خويلد زوجة النبي (ص) وهند بنت عبد المطلب... ولكي نأخذ فكرة عن أهمية القوافل التجارية القرشية نشير إلى أن المصادر تذكر أن القافلة التي هاجمها المسلمون في بواط[15] كانت مكونة من ألفين وخمسمائة بعير، وأن القافلة التي كانوا يريدون مهاجمتها في بدر «لم يكن من قريش بيت إلا وله فيها شيء». وكانت القوافل تنظم تنظيماً دقيقاً فيعين لها رئيس وحراس وأدلاء وأناس يعملون لها، إضافة إلى التجار الذين يرافقونها[16].

هذا النشاط التجاري الواسع كان مرتبطاً بـ «آلهة» قريش وأصنامها، ارتباطاً مباشراً: فالتجارة في مكة، ومنها وإليها، مع القبائل العربية ومع الشام واليمن والعراق والحبشة، كل ذلك كان مرهوناً بالحج إليها، إلى الآلهة التي أقيمت لها أصنام فيها، ومرهوناً كذلك بالأمن الذي يوفره الحج للتجارة في الأسواق، في المكان الحرم والأشهر الحرم. وإذن فالمس بآلهة قريش هو مس مباشر بتجارتها. إن الدعوة المحمدية التي يقوم مشروعها على ربط الناس، جميع الناس، بإله واحد، متعال، يوجد في كل مكان، ولا تعترف بإله آخر سواه، ولا بوسائط ولا بشفعاء، إن هذه الدعوة قد نظرت إليها قريش من منظورها التجاري، فرأت فيها إعلاناً للحرب على مواردها الاقتصادية، دعوة إلى اغلاق الأسواق والغاء المواسم والمعارض وشل الحركة التجارية نهائياً. ولا بد من التذكير هنا بأن النبي كان يصلي إلى القدس عندما كان ما يزال بمكة قبل الهجرة وبعدها، إلى حين، الشيء الذي كانت قريش ترى فيه صرفاً للناس عن مكة. إن «القِبْلة» لم تكن مسألة دينية وحسب، بل كانت بالنسبة لقريش مسألة اقتصادية أيضاً.

ب ـ

كانت قريش تدرك تماماً الأهمية الاقتصادية لمكة، ليس على الصعيد العربي وحسب بل

---

(١٥) جبل قرب ينبع على أربعة بُرُدٍ من المدينة.
(١٦) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٧.

على الصعيد الدولي كذلك. وعندما قامت الدعوة المحمدية كانت ذكرى حملة أبرهة، عامل ملك الحبشة على اليمن، كانت حملته على مكة، ما تزال ذكرى حية في مخيال قريش. لقد وقعت في نفس السنة التي ولد فيها محمد (ص)، وهي السنة المعروفة بـ «عام الفيل» (٥٧٠ ميلادية). ومع أن الحملة كانت ترمي أساساً إلى التخلص من تحكم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام، بنقلها إلى يد اليمنيين، وبالتالي إلى الحبشة حليفة بزنطة، فإن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء عليها كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحويل حج العرب إلى «القليس» (الكنيس، الكنيسة؟) وهو معبد اقامه في اليمن[17]. لقد احتفظت الذاكرة العربية بتفاصيل عن الحادثة، زادها المخيال الإجتماعي الديني السياسي، القرشي، ثراء وغنى. تنقل المصادر التاريخية في هذا الصدد «أن أبرهة بنى القليس بصنعاء، فبنى كنيسة لم يُرَ مثلها في زمانها بشيء من الأرض. ثم كتب إلى النجاشي ملك الحبشة: أنّ إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها ملك كان قبلك، ولست بمنتهٍ حتى أصرف حج العرب إليها. فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة إلى النجاشي غضب رجل - منهم من كنانة - فخرج الكناني حتى أتى القليس فقعد فيها [= تغوط]... ثم خرج فلحق بأرضه». ولما أخبر أبرهة بذلك «غضب... وحلف ليسيرن إلى البيت [الكعبة] حتى يهدمه، ثم أمر الحبشة فتهيأت وتجهزت ثم سار وخرج معه الفيل» وعسكر خارج مكة، فبعثت إليه قريش كبيرها يومئذ وهو عبد المطلب جد النبي محمد (ص) مصحوباً بسيد بني بكر وبني هذيل لمفاوضته: «فعرضوا على ابرهة ثلث اموال تهامة على أن يرجع عنهم ولا يهدم البيت فأبى عليهم... وانصرف عبد المطلب إلى قريش فأخبرهم الخبر وأمرهم بالخروج من مكة والتحرز في شعف الجبال [= رؤوسها] والشعاب [المواضع الخفية بين الجبال]... فلما أصبح أبرهة تهيأ لدخول مكة وهيأ فيله وعبّى جيشه». غير أن الحملة فشلت، وإلى ذلك يشير القرآن الكريم: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول﴾ (الفيل ١٠٥/١ - ٥). ويقول إبن اسحاق، صاحب السيرة، «حدثني يعقوب بن عتبة (وكان فقيهاً ورعاً له علم بالسيرة وروى أحاديث كثيرة) أنه حدث: أنّ أول ما رُئيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام»[18].

ولم تكن حملة أبرهة هي الوحيدة التي تدل على ما كان لمكة من أهمية في التجارة الدولية آنذاك بل «يبدو أن اهميتها التجارية قد جلبت إليها أنظار الدول المجاورة - منذ القديم - وخاصة البيزنطيين، فاستولى عليها اليوس الوس [والي امبراطور روما على مصر حينها كان في طريقه لاحتلال اليمن سنة ٢٥ قبل الميلاد] كما أن قُصَيّاً [الجد الرابع للنبي] عندما قام بانتزاع ملك مكة من خزاعة استعان بقضاعة التي نشأ فيها والتي كانت ضمن نطاق حكم البيزنطيين... كما أن عثمان بن الحويرث الأسدي اعتمد على مساندة البيزنطيين عندما حاول أن يضع مكة تحت نفوذهم... وقد أخذت أهمية مكة بالازدياد منذ القرن الخامس عندما سقطت الدولة الحميرية بيد الأحباش ونشبت بين الفرس والبيزنطيين حروب دامية مما عرقل التجارة العالمية المارة بالعراق وحمل البيزنطيين على الاهتمام بطريق البحر الأحمر الذي لم يكن تحت النفوذ الساساني. ومع أن أنو شروان أرسل

---

(١٧) انظر الروايات حول هذه المسألة في: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٧٣.

(١٨) انظر تفاصيل الحملة في: ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ٤٣ - ٥٧.

حلة احتلت اليمن إلا أنه لم ينجح في ايقاف التجارة لأن اليمن كانت بعيدة عن بلاد الفرس. . . لذلك ظلت التجارة نشطة بين اليمن وسوريا تمر بمكة»[19].

ولم تكن قريش تجهل هذه الملابسات الدولية التي احتفظت لمكة بأهميتها البالغة كمركز تجاري عالمي، ولذلك كانت تتابع باهتمام الحرب بين الفرس والروم البيزنطيين. وكما يحدث دائماً، في مثل هذه الأحوال، فقد وظفت هذه الحرب، وهي حدث خارجي، في الصراعات الداخلية. وفي هذا الصدد يحدثنا المفسرون أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿الم. غلبت الروم في أدنى الأرض [في مكان قريب إلى مكة، وذلك في بصرى بالشام] وهم من بعد غلبهم [غلبة الفرس لهم] سيغلبون [الفرس] في بضع سنين. لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله. . .﴾ (الروم ٣٠/١ ـ ٥)، أقول يحدثنا المفسرون عن سبب نزول هذه الآيات فيروون أنه «احتربت الروم وفارس بين اذرعات وبصرى فغلبت فارس الروم فبلغ الخبر إلى مكة فشق على النبي (ص) والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشمتوا وقالوا: أنتم والنصارى أهل الكتاب، ونحن وفارس أميون، وقد ظهر اخواننا على اخوانكم، ولَنَظْهَرَنَّ نحن عليكم، فنزلت» الآيات المذكورة. وتضيف الروايات أن أُبي بن خلف، أحد زعماء قريش المشركين، تراهن مع أبي بكر الصديق على مائة ناقة: أبو بكر يقول ستغلب الروم بعد تسع سنين وأُبيّ بن خلف يقول العكس. وقد غلبت الروم بعد سبع سنين من الرهان وكان أُبيّ بن خلف قد توفي «فاخذ ابو بكر الخطر [ما تخاطروا وتراهنوا عليه] من ذرية أُبي وجاء به إلى رسول الله (ص) فتصدق به»[20].

وكان طبيعياً، في ظل هذا الوعي الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها، أن يتوجّسُوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها «يداً» خارجية، تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية، خصوصاً والمنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس، الروم، ملوك الحيرة، اليمن، الحبشة، وهذا ما يفسر ما صدر عن قريش من رد فعل سريع إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت وفداً إلى النجاشي يتكون من شخصيتين معروفتين عندهم في ميدان التجارة والمفاوضة هما عبد الله بن أبي بن ربيعة وعمرو بن العاص «وجمعوا لها هدايا للنجاشي ولبطارقته». وقد حاول الوفد أن يقنع النجاشي بأن يسلم إليهم من هاجر إليه من المسلمين فرفض وعاد الوفد خائباً[21].

إن رد فعل قريش هذا، وهم التجار المحترفون، لا يمكن أن يكون «من أجل آلهتهم» فأي ضرر يصيب آلهتهم من هجرة المسلمين إلى الحبشة؟ إذن لا بد أن يكونوا قد تخوفوا من أن يكون لاختيار الرسول (ص) للحبشة كدار هجرة لأصحابه أهدافٌ أخرى اقتصادية وسياسية، خصوصاً وهي كانت تميل إلى الفرس بينما كان النبي والمسلمون يميلون إلى الروم،

---

(١٩) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٣، ٩٣ و٩٤.

(٢٠) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢١٤.

(٢١) السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٦٥.

والحبشة حليفة لهؤلاء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة لم يكونوا من «المستضعفين» بل من أبناء القبائل وكان كثير منهم يمارس التجارة، أدركنا نوع المخاوف التي لا بد أن تكون قد رَاوَدَتْ قريشاً من تلك الهجرة. يبقى بعد ذلك ما إذا كان النبي (ص) قد هدف من وراء تهجير بعض أصحابه إلى الحبشة أن ينشىء هناك مركزاً تجارياً للمسلمين ينافس تجارة قريش، خصوصاً وقد كانت له، وللهاشميين عموماً، علاقات طيبة مع ملك الحبشة، إذ أثنى عليه ومدح حكمه كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. إن هذا الافتراض لا يمكن إثباته. ومما يضعف من قيمته أن شيئاً من هذا لم يحدث.

وكما انزعجت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة، أيما انزعاج، أبدت تخوفها كذلك من أن يكون لمنافسيها التجاريين في شرق الجزيرة العربية يد في الدعوة المحمدية. ولعل هذا ما حملهم على اتهامهم النبي بأنه إنما يعلمه رجل من اليمامة يسمى «الرحمان». وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وهم يكفرون بالرحمان، قل هو ربي﴾ (الرعد ١٣/٣٠). والرجل المعني هنا هو مسيلمة بن حبيب الحنفي، كان قد تسمّى بـ «الرحمان»[٢٢]، كما ادعى النبوة قبل وفاة النبي وسمي بـ «مسيلمة الكذاب»، كما سنرى لاحقاً. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مسيلمة هذا كان قد بعث إلى الرسول (ص) رسالة يدّعي فيها أنه شريكه في النبوة وأن له الحق في «نصف الأرض»[٢٣]، وهذا يعكس بوضوح ما كان يطبع علاقات قريش بسكان شرق الجزيرة، وبنو حنيفة منهم، من تنافس على السيادة على العرب. وكان ملوك الحيرة (المناذرة) ينافسون التجارة القرشية ويهيمنون، تجارياً، على أواسط الجزيرة العربية وجنوب شرقها ويبعثون بقوافلهم التجارية إلى مكة نفسها[٢٤].

وهناك من الباحثين المعاصرين من يربط «حلف الفضول» الذي ساهم الرسول في عقده، قبل نزول الوحي عليه، بوضعية مكة التجارية والصراعات الدولية من أجلها. وكان الذي دعاهم إلى هذا الحلف، كما بينا في الفصل السابق، هو أن تاجراً من اليمن باع سلعة لأحد كبار تجار قريش، وعندما ماطله هذا الأخير في دفع الثمن استغاث التاجر اليمني بالتكتل القبلي/التجاري الذي كان يهيمن على مكة يومئذ، وكان على رأسه بنو عبد الدار وبنو مخزوم وبنو جمح وسهم وعدي؛ فأبوا أن يعينوه ونهروه فقام منافسوهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وحلفاؤهم من عبد العزى وزهرة وتيم فأبرموا حلفاً بينهم هو حلف الفضول[٢٥]. فإذا نظرنا إلى هذا الحلف على ضوء ما ذكرنا من الصراعات والمنافسات الدولية التجارية أمكن القول: «إن البطون الغنية من قريش، وسهم منها، كانت تريد أن تقصي اليمنيين عن تجارة الجنوب وأن تحصر هذه التجارة في يدها، وكان رد فعل بني هاشم ومن والاهم: التكتل في وجه هذا الفرع الغني وإنشاء تحالف يقف في وجه مطامعهم المتزايدة، سيما وأن آل هاشم وحلفاءهم لم يكونوا على جانب من

---

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧٣.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٠٠.

(٢٤) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٤.

(٢٥) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

الثروة يساعدهم على تسيير قوافل خاصة بهم إلى اليمن، بل كانوا مضطرين إلى التعامل مع هذه البلاد عن طريق تجار يمنيين يقيمون في مكة»[٢٦]. ومما تنبغي الاشارة إليه هنا أن العلاقة بين بني هاشم وبين أهل اليمن كانت علاقة طيبة للغاية. فقد كانت جدة النبي، أم عبد المطلب بن هاشم من بني النجار اليمنيين، وكانوا مقيمين في يثرب وقد ولد عبد المطلب عندهم وقضى صباه وطفولته بينهم، ثم صارت لعبد المطلب علاقات تجارية مع اليمن، وحظوة لدى بعض ملوكها. وسيظهر أثر هذه العلاقات الطيبة بين الهاشميين واليمنيين زمن الدعوة المحمدية، إذ ستسلم همدان دفعة واحدة على يد علي بن أبي طالب بعد أن رفضوا أن يسلموا على يد خالد بن الوليد الذي كان النبي قد بعثه قبل علي. ولا بد من استحضار هذه العلاقة «القديمة» الودية بين بني هاشم واليمن لفهم مناصرة اليمنيين بالكوفة لعلي بن أبي طالب في حربه مع معاوية بن أبي سفيان وبقائهم مناصرين له ولبنيه بعد ذلك مشكلين أهم عنصر في «الشيعة» زمن تكونها كما سنرى لاحقاً.

هذه المعطيات جميعها، سواء منها ما يخص عائدات الحج والتجارة الداخلية أو مكاسب التجارة الدولية، تبين بوضوح كيف أن قريشاً كانت تدرك تماماً الخطر الذي كانت تشكله الدعوة المحمدية على مصالحها الاقتصادية: إن نبذ الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. لم يكن من الممكن إذن اقناع قريش بسخافة عبادة الأصنام، فما كان يهمها ليس الأصنام ذاتها بل «الغنيمة» التي من ورائها. إن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يقنع قريشاً أو يحملها على الاستسلام هو جعلها تدرك أن عدم اعتناقها للاسلام سينتج عنه حتماً وقوع ما تخشاه، أعني افتقاد عائدات الحج والتجارة. وهذا ما ستدركه بعد توالي الهجومات على قوافلها التجارية على يد المسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة.

- ٢ -

أ -

رأينا في الفصل السابق كيف أن النبي (ص) لم يهاجر إلى المدينة إلا بعد أن أبرم مع ممثليها معاهدة «الدفاع المشترك» («الهدم بالهدم والدم بالدم»). وأبرزنا كيف أن ابرام هذه المعاهدة قد تزامن مع نزول آية القتال التي تأذن للمسلمين بخوض الحرب مع قريش بعد أن كانت الآيات القرآنية من قبل توصي بالصبر (نحو سبعين آية). ولم يكن القتال هدفاً في ذاته بل كان من أجل الارتفاع بالدعوة المحمدية إلى المستوى الذي تشعر قريش معه بأن مصالحها الاقتصادية ستدمر تدميراً إذا هي لم تُسْلم، وإسلام قريش ضروري لإسلام باقي القبائل العربية فلقد كانت لها الزعامة عليها.

(٢٦) نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، [د.ت.])، ص ٢٥٩.

بالفعل، كان «القتال» ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لقد كان النبي وصحبه يدركون أن قريشاً لا تهمها آلهتها ولا ديانتها وإنما تهمها تجارتها، ولذلك مارسوا ضدها السياسة الصريحة بوسائل الحرب الصريحة: اعتراض قوافلها التجارية القادمة من الشام. والمدينة تقع كما هو معروف بين مكة والشام، وبالتالي فقد كان تحكّم المدينة في طريق تلك القوافل أمراً تفرضه الجغرافية فضلاً عن «التاريخ»، تاريخ التجارة العالمية وطرقها في العالم القديم. وهكذا فما أنْ استقر المقام بالنبي وصحبه المهاجرين بالمدينة حتى بادر إلى تنظيم سرايا، يقودها من يُعَيِّنه النبي، أو غزوات يتولى قيادتها بنفسه، والهدف: اعتراض القوافل التجارية القرشية القادمة من الشام.

وإنه لمما يثير الانتباه حقاً أن يبادر الرسول (ص) في الشهر السابع ـ فقط ـ من وصوله المدينة مهاجراً إلى تنظيم سرية أسند قيادتها إلى عمه حمزة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام كان يقودها أبو جهل ومعه ثلاثمائة رجل. غير أن حليفاً للفريقين تدخل بينهما وحال دون وقوع القتال وتابع أبو جهل طريقه إلى مكة. وبعد شهر فقط نظم الرسول (ص) سرية أخرى بقيادة عبيد بن الحارث فتوجهت إلى رابغ لاعتراض قافلة من مائتي رجل كان يقودها أبو سفيان، وقد جرت بين الفريقين مناوشات وتراشق بالسهام ثم افترقا. وبعد شهر أيضاً، أي في الشهر التاسع للهجرة جهز الرسول سرية ثالثة بقيادة سعد بن أبي وقاص كانت مهمتها القيام بعملية استطلاعية، فقامت بالمهمة ولكن صادف أن القافلة المستهدفة كانت قد مرت قبل بيومين[27]. وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول بنفسه غزوة الأبواء (أو: ودان) حيث أقام خمس عشرة ليلة ينتظر قريشاً ثم عاد إلى المدينة، ليخرج في الشهر نفسه في مائتين من أصحابه بقصد اعتراض قافلة قرشية في بواط كان على رأسها أمية بن خلف في مائة رجل وألفين وخمسمائة بعير، ولكن الإصطدام لم يحدث، ثم غزا في الشهر نفسه غزوة «ذات العشيرة» بهدف اعتراض قافلة قرشية أخرى قادمة من الشام... فهذه سبع سرايا وغزوات نظمها الرسول (ص) في مدى ثلاثة عشر شهراً من مقدمه مهاجراً إلى المدينة، وكانت جميعها بهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية.

إن هذه الحملات تدل من جهة على مدى النشاط التجاري الواسع الذي كانت تقوم به قريش والذي يرجع في جملته، كما بينا، إلى أهمية مكة كمركز تجاري وديني، وتدل من جهة أخرى على أن الرسول (ص) كان يدرك تماماً أن أنجح استراتيجية قتالية ضد قريش هي تلك التي تشعرها بأن مصالحها التجارية أصبحت مهددة. ولكي يجعل الرسول قريشاً تدرك بأن هذا التهديد الذي تتعرض له قوافلها يمكن أن يتحول إلى خطر حقيقي، يصيبها في عقر دارها، بعث عبد الله بن جحش في رجب من السنة الثانية من الهجرة على رأس جماعة

---

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كتاب المغازي (طبعة أوكسفورد، ١٩٦٦)، ج ١، ص ١٠ ـ ١٢.

صغيرة من المهاجرين كلفت باستطلاع أخبار القوافل المتنقلة بين مكة والطائف. إن هذا يعني أن الرسول قد عقد العزم على إشعار قريش بأنه يستطيع ضرب تجارتها ليس فقط على الطريق بين مكة والشام ولكن أيضاً على الطريق بين مكة والطائف: وهما القريتان المتحالفتان المتجاورتان. قامت البعثة بمهمتها وأغارت على قافلة تجارية وساقتها مع رجلين منها إلى الرسول بالمدينة. وقد حدث ذلك في شهر رجب، وهو من الأشهر الحرم، ولم يكن الرسول قد أمرها بالقتال فيه، فحصل نقاش بين أصحابه هل يجوز القتال في الشهر الحرام أم لا يجوز[28]، وخافوا أن تعيرهم قريش بذلك فنزل قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه؟ قل قتال فيه كبير وصَدٌّ عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجد الحرام وإخراجُ أهله منه أكبَرُ عند الله، والفتنة أكبر من القتل، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا، ومن يَرْتَدِدْ منكم عن دينه فَيَمُتْ وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم﴾ (البقرة ٢/٢١٧ ـ ٢١٨).

وبعد ذلك بشهر واحد وقع حادثان تاريخيان يدخلان في الاطار نفسه: أولها تحويل القبلة إلى مكة والثاني غزوة بدر الكبرى. لقد سبق أن أشرنا إلى أن النبي (ص) كان يصلي إلى بيت المقدس، قبل الهجرة إلى المدينة، وقد بقي كذلك إلى الشهر الثامن عشر من الهجرة، حين أخذ يفكر في مسألة القبلة. ولا بد أنه كان يوازن بين أن يستمر في الصلاة إلى القدس تاركاً الكعبة لقريش، التي كانت دعايتها ضده تقوم على جملة أمور منها أنه وترك قبلة آبائه واتبع قبلة اليهود، وبين أن ينقل القبلة إلى الكعبة وسيكون ذلك نوعاً من «القطيعة» مع اليهود الذين كان يحرص أشد الحرص على تجنب الاصطدام معهم رغم ما كانوا يقومون به من تحريك التناقضات داخل يثرب. ولا شك أن اتخاذ الكعبة قبلة للمسلمين كان أهم كثيراً من ردود فعل اليهود، ليس فقط لأن المسلمين والعرب عموماً كانوا ينظرون إلى الكعبة كتراث «قومي» من جدهم إبراهيم عليه السلام، بل أيضاً لأن قريشاً يمكن أن تقرأ ذلك بمنطقها التجاري قراءتين مختلفتين، كلتاهما في صالح المسلمين: يمكن أن تقرأه من جهة على أنه دليل على أن النبي لن يقف عند مجرد اعتراض قوافلها التجارية والإغارة عليها بل هو يخطط لما هو أبعد وهو الاستيلاء على مكة نفسها، قبلة الصلاة التي لا يجوز أن تبقى في يد المشركين. ومن الممكن أن تفسر قريش تحويل القبلة إلى مكة تفسيراً آخر فترى فيه «رسالة» مفادها أن الإسلام يمكن أن يحتفظ لمكة بوضعيتها كمركز ديني وبالتالي على أهميتها التجارية، مما يعني أن أهلها سيحافظون على مصالحهم الاقتصادية إذا هم أسلموا وأسلم العرب وصار الجميع يعبد الله وحده ويتجه بصلاته إلى الكعبة كقبلة، وبالتالي يحج إليها... مثل هذه الخواطر لا بد أن يثيرها في مخايل قريش التجارية تحويل قبلة المسلمين إلى الكعبة فيكون منهم من يزداد تخوفه من محمد (ص) إذا أخذوا بالقراءة الأولى، ويكون منهم من يطمع في حدوث تحول في مجرى الأحداث لصالح تجارتهم إذا أخذوا بالقراءة الثانية.

ويأتي الوحي ليفصل فيما كان يفكر فيه النبي حينما كان يقلب نظره في السماء يبحث

---

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٦٠١.

عن الإتجاه المناسب كقبلة للمسلمين. قال تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس: ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها؟ قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمة وسطاً [تقع مكة في «الوسط» بين قبلة اليهود إلى القدس على الشمال الغربي منها وقبلة النصارى التي هي المشرق] لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً. وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم. قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فولّ وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾ (البقرة ٢/١٤٢ ـ ١٤٤). وواضح من قوة هذه الآيات وصراحتها وتكرارها قرار التوجه إلى القبلة وردها على مختلف الاعتراضات، واضح إذن أن الأمر كان يتعلق فعلاً بقرار تاريخي ينطوي على أكثر من مغزى. ان التوجه إلى الكعبة حين الصلاة يتبعه حتماً تأكيد التوجه إليها للحج والعمرة أيضاً، وذلك ما حصل كما سنرى.

وتأتي غزوة بدر الكبرى بعد شهر واحد فقط من قرار تحويل القبلة إلى مكة لتعطي لهذا القرار بعده التاريخي: لقد كسَّر المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش إلى الأبد. ذلك «أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريب من سبعين راكباً من قبائل قريش كلها، كانوا تجاراً بالشام، فأقبلوا جميعاً معهم أموالهم وتجارتهم، فذُكر ذلك لرسول الله (ص) وأصحابه... فلما سمع بهم رسول الله (ص) ندب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبقلة عددهم، فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، ولا يرونها إلا غنيمة لهم»[29]. ولما علم أبو سفيان بالأمر أرسل إلى قريش يطلب النجدة، فبادرت قريش وجهزت جيشاً قوامه ٩٥٠ رجلاً على رأسه أبو جهل بن هشام، رَجلُ بني مخزوم القوي. غير أن أبا سفيان استطاع أن يتلافى طريق المسلمين إذ عرج بالقافلة نحو البحر ودخل مكة مسرعاً، وأرسل إلى أبي جهل وجيشه يخبره بنجاة القافلة، فرغب فريق من رجاله في العودة إلى مكة وتجنب الصدام مع المسلمين بينما أصر هو على الذهاب إلى «بدر»، وكانت من مواسم العرب، يقيمون فيها سوقاً كل سنة للاحتفال وإظهار الفرح حتى تسمع العرب بذلك وتحتفظ قريش بهيبتها. وجرى نقاش في صفوف المسلمين الذين كان عددهم ٣١٤ رجلاً بقيادة النبي نفسه، ثم أجمعوا على التصدي لجيش أبي جهل الذي دخله الانقسام، إذ انسحب منه بنو زهرة لما علموا بنجاة القافلة. كانت المواجهة إذن بين المسلمين وبني مخزوم أساساً، وقد انتصر فيها المسلمون وقتل أبو جهل وقتل معه ٢٣ رجلاً من خيرة مقاتلي هذه القبيلة، من أصل ٧٠ قتيلاً في صفوف قريش مقابل استشهاد ١٤ من المسلمين، ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار[30].

كانت لهذه الوقعة نتائج بالغة الأهمية قررت مصير الصراع بين الدعوة المحمدية وقريش: لقد انكسرت شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة إلى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم، الشيء الذي فتح الباب لإمكانية توظيف «مفعول القبيلة» الإيجابي

---

(٢٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠. من رسالة عروة إلى عبد الملك بن مروان حول وقعة بدر.

(٣٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠٨ ـ ٧١٥.

بالدفع بالصراع نحو نهاية مرضية مع أقل ما يمكن من الخسارة كما يحدث بين أبناء العم دائماً. ويمكن أن نلمس هذا في موقعة أحد التي أرادت فيها قريش أن تأخذ الثأر لقتلاها في بدر وكان جيشها بقيادة أبي سفيان الذي «قنع» بأخذ الثأر ورفع شعار «الحرب سجال، يوم بيوم» مع أنه كان بإمكانه أن يطمع في جعل هزيمة المسلمين أكثر فداحة. لقد قفل أبو سفيان راجعاً إلى مكة مخاطباً المسلمين: «إن موعدكم بدر للعام القادم»[31]. ومن نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم هامة مكنتهم من التغلب على الضيق الذي كان فيه المهاجرون بالمدينة. لقد تركوا ديارهم وممتلكاتهم بمكة وهاجروا فارغي الأيدي تقريباً. ومع أن الرسول قد خفف من المشكلة بنظام «المؤاخاة» كما أشرنا إلى ذلك في الفقرة الماضية، فإن المشكلة بقيت مع ذلك قائمة من بعض الوجوه. وهكذا جاءت غنائم بدر لتزيل الحاجة إلى نظام المؤاخاة، فجاء الوحي بإبطال الإرث بالمؤاخاة وإعادته إلى النسب فقط: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ (الأنفال ٨/٧٥). ولا بد من الاشارة هنا إلى أن سورة «الأنفال» قد نزلت بعد بدر مباشرة لتشرع لكيفية توزيع غنائم الحرب. لقد تنازع المسلمون حول غنائم بدر فقسمها الرسول «على السواء» بين من حضر المعركة من المسلمين. ثم جاءت سورة «الأنفال» لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع الغنائم التي يحصلون عليها في معاركهم بعد انتصارهم بقوة السلاح: ﴿يسألونك عن الأنفال [= غنائم الحرب]، قل الأنفال لله والرسول (...) واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ (الأنفال ٨/١، ٤١)، بمعنى أن ما غنمتم من الكفار قهراً فأربعة أخماسه توزع على المقاتلين أما الخمس الباقي فيصرف على الذين ذكرتهم الآية، وهو يعود في نهاية الأمر إلى نظر الإمام: رئيس الدولة[32].

ب ـ

لم يكن اعتراض النبي (ص) لقوافل قريش التجارية بدافع الحصول على غنائم، وإنما كان ذلك من أجل حمل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام. لقد رفض الرسول ما عرضه عليه زعماء قريش بمكة من إغراءات مادية كثيرة، ولا شك أنه كان سيرفض أية عروض مادية تقدمها له قريش وهو بالمدينة مقابل عدم التعرض لقوافلها. لقد كان الرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قدماً بالدعوة إلى الأمام. غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه

---

(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٣٢) هذا ولا بد من التمييز بين النفل أو الغنيمة وهو ما يأخذه المسلمون من العدو قهراً، بعد الانتصار عليه في الحرب، وبين الفيء وهو ما يؤخذ من العدو صلحاً حين يتفق الطرفان على العدول عن القتال مقابل ذخيرة تسمى الفيء يدفعها العدو للمسلمين. وأما توزيع الفيء فهو عكس توزيع النفل أو الغنيمة، إذ أربعة أخماس الفيء هي التي تعود إلى الإمام.

لا بد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال. لقد كان لا بد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (= التشريع للغنائم... الخ).

غير أن دخول «الغنيمة» في كيان الجماعة، ولو في إطار خدمة الدعوة ورسالتها، كان لا بد أن يؤدي أيضاً إلى دخولها في «عقل» الأفراد - السياسي والاقتصادي، ومن ثمة تصبح «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل - خصوصاً والمسلمون الجدد لم يكونوا قد تشبعوا بعد بروح الرسالة - بل قد تدفع إلى نوع من الشطط في بعض الأحيان كما حدث عندما نزل نفر من الصحابة برجل من بني سليم وهو يسوق غنماً، فسلم عليهم فقالوا: ما سلم علينا إلا تقية، فقتلوه واستاقوا غنمه. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله [سافرتم للجهاد] فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عَرَضَ الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبلُ فَمَنَّ الله عليكم فتبينوا إنَّ الله كان بما تعملون خبيرا﴾ (النساء ٤/٩٤).

وعندما قرر النبي الذهاب إلى مكة معتمراً لأول مرة بعد هجرته إلى المدينة استنفر الأعراب للخروج معه، حذراً من أن تعمد قريش إلى الهجوم عليه أو منعه من دخول مكة، والقيام أيضاً بنوع من «استعراض القوة» أمامها، فاعتذر أولئك الأعراب بانشغالهم بأهليهم وأموالهم. وعندما عاد النبي (ص) سالماً منتصراً، انتصاراً معنوياً، بعد أن أبرم مع قريش «صلح الحديبية»، وكان قد وعد أصحابه حين ابرام الصلح «أن يعوضهم من مغانم مكة مغانم خيبر»، جاء أولئك الأعراب يطلبون الذهاب معه إلى خيبر طمعاً في الغنيمة. وفي ذلك جاء في سورة الفتح: ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب [أي الذين تخلفوا عن الذهاب مع النبي إلى مكة] شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا [...] سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم [مغانم خيبر] لتأخذوها ذرونا نتبعكم... قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً﴾. وتثني السورة على المؤمنين الذين بايعوا النبي على القتال حتى الموت في الحديبية (قبل عقد الصلح) وتعدهم بأن الله سيعوض لهم رجوعهم بدون قتال وبالتالي بدون غنيمة بغنائم أخرى كثيرة: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة [بيعة الرضوان بالحديبية] فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم [وعدهم ثواباً لهم] فتحاً قريباً ومغانم كثيرة [مغانم خيبر] يأخذونها وكان الله عزيزاً حكيماً. وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه [أي مغانم خيبر] وكف أيدي الناس عنكم [أيدي أهل خيبر] ولتكون [تلك الغنيمة المعجلة] آية للمؤمنين ويهديكم صراطاً مستقيماً. وأخرى لم تقدروا عليها [لم ينتزعها المسلمون بسلاحهم] قد أحاط الله بها [علم أنها ستكون لكم] وكان الله على كل شيء قديراً﴾ (الفتح ٤٨/١١، ١٥... ٢١).

هكذا صارت «الغنيمة» حاضرة في غزوات النبي (ص) وسراياه، يأخذها المسلمون ويوظفونها ليس فقط في تجهيز الجيوش بل أيضاً في تحفيز النفوس على الجهاد، خصوصاً واستراتيجية اعتراض القوافل والاستنزاف تقتضي عملاً متواصلاً، سرايا وغزوات متتالية.

وذلك ما حصـل بالفعـل، فلم يمكث النبي في المدينـة بعد عـودته إليهـا من غزوة بـدر سوى سبعة أيام حتى خرج يريد بني سليم وغطفان لأنه سمـع أنهم تجمعوا قـريباً من المـدينة، ربمـا للهجوم عليها؟ غير أنه لما وصل إلى المكان وجدهم قد غادروه فأرسل سرية تتعقبهم فتمكنت من مصـادرة إبلهم وجاءت بهـا غنيمة فـأخذ خمسهـا ووزع الباقي عـلى من خرج معـه فكان نصيب الواحد منهم سبعة أبعرة. وبعد غزوات ثـانويـة لم يكن فيها قتـال ولا غنيمة قـام بعد شهـر أو أشهر من وقعـة بدر بضرب حصـار على يـهـود بني قَيْنُقَـاع لمـا ظهـر منهم من إسـاءة للمسـلمين، الشيء الذي اعْتُبِر خرقاً من جانبهم لبنود الصحيفة/المعـاهدة. وبعـد خمسة عشر يوماً من الحصار استسلموا فأجلاهم عن المدينة إلى الشام «وَغَنَّمَ الله عز وجل رسولـه والمسلمين مـا كـان لهم من مال، ولم تكن لهم أرضـون وإنما كـانوا صَـاغَةً فـأخـذ رسـول الله (ص) لهم سـلاحـاً كثيـراً وآلـة صياغتهم. . . ـ وقيل ـ فيها كان أول خمس خَمَّسه رسول الله (ص) في الإسـلام، فأخذ رسول الله (ص) صفيه[33] والخمس وسهمه وفض أربعة أخماس على أصحابه»[34]. وبعد بدر بستة أشهر كـانت غزوة «القـردة». ذلك «أن قريشـاً قالت: لقد عَوَّرَ علينا محمد متجرنا [= تجارتنا] وهو على طريقنا. وقال أبو سفيـان وصفوان بن أميـة: إنْ أقمنا بمكـة أكلنا رؤوس أموالنا» فـاقترح عليهم أحـد الخبراء بـالطرق الصحـراوية سلوك طريق العراق ففعلوا وسارت القافلة بقيادة أبي سفيـان «وفيها مال كثير وآنية من فضـة». ويبدو أن استعلامات النبي (ص) بمكة كانت نشطة إذ ما لبث أن سمع بالخبر فأرسل لاعتراضهـا سرية بقيادة زيد بن حارثة «فظفرت بالعير» وأفْلَتَ أعيان القوم وجـاءت بالغنيمـة إلى المدينـة «فكان الخمس عشرين ألفاً فأخذه رسول الله (ص) وقسم الأربعة الأخماس على السرية»[35].

وبعد موقعة أُحُد التي انهزم فيها المسلمون قام الرسول (ص) بتنظيم عـدة حملات عـلى الأعـراب خارج المـدينة دفعـاً لطمعهم في النيـل من المسلمين بعـد هـزيمتهم تلك ولم يحصـل اصطدام، ولكن حصل المسلمون على غنائم فضلاً عن الفـوائد المعنـوية. ثم حـدثت حادثـة إجلاء يهود بني النضير، وذلك عندما همـوا على الغـدر بالنبي (ص) حينـما ذهب إليهم يطلب منهم، طبقاً للصحيفة/المعاهدة، المساهمة في دفع دية رجلين كـان قد أعـطاهما الأمـان وقتلهما أحـد المسلمين دون أن يعـرف بذلـك، فأظهـر اليهود المـوافقة ثم تـآمروا عـلى اغتيالـه فعلم الرسول بذلك وعاد إلى المدينة وقرر الاسـتعداد «لحربهم والسـير اليهم فحاصرهم ست ليـال فتحصنوا منه في الحصون فأمر رسـول الله (ص) بقطع النخيـل والتحريق فيهـا. . . وقذف الله في قلوبهم الـرعب وسألـوا رسول الله (ص) أن يجليهم ويكف عن دمائهم عـلى أنَّ لهم ما حملت الإبـل من أموالهم إلا الحلقـة [= السلاح] ففعل، فاحتملوا من أموالهم ما استقلت به الابل. . . فخرجوا إلى خيبر ومنهم من سار إلى الشام»[36] تاركـين ممتلكاتهم وما تبقى من أموالهم «فكانت لرسول الله خاصة، يضعها حيث يشاء، فقسمها رسول الله (ص) على المهاجرين الأولين دون الأنصار. . . ونزل في بني النضير سورة الحشر بأسرها» وفيها يحدد القرآن حكم

---

(٣٣) الصفي، والجمع: الصوافي، ما يختاره الرئيس لنفسه من الغنائم قبل قسمتها وهي في الغالب شيء واحد: فرس أو أمة أو سيف وما أشبه. وكان العمل جارياً بذلك عند العرب من قبل.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٩.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥.

(٣٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٩١.

توزيع الفيء أي ما يحصل عليه المسلمون بغير حرب، كأموال بني النضير فقال تعالى: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب [= بني النضير] من ديارهم لأول الحشر [حشرهم إلى الشام] ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين... ما قطعتم من لينة [نخلة] أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين. وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب [لم تتكلفوا مشقة قتالهم] ولكن الله يُسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم [متداولاً بينهم، محتكرين له] وما آتاكم الرسول [من العطاء] فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين [خُصص هذا الفيء] الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم [= الأنصار] يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ (الحشر ٥٩/٢... ٩). وهكذا قسم الرسول (ص) ما تركه بنو النضير على أساس أنه فيء، فجعل المجموع خمسة أخماس: الخمس لله وللرسول ولذي القربى... إلخ والأربعة الأخماس الباقية تصرف فيها، فخص بها المهاجرين للاعتبارات المذكورة في الآية السابقة (فقراء خرجوا من ديارهم).

وحاول يهود بني النضير وبني قينقاع الانتقام، فسعوا في عقد حلف ضد المسلمين ضم قريشاً وغطفان وبني سليمان، فجاءت جموع هذا التحالف إلى المدينة وفيهم أبو سفيان الذي حاول ضم يهود بني قريظة إلى التحالف المذكور، الذي سمي بـ «الأحزاب»، فانضم بنو قريظة، وكانوا يسكنون ضاحية المدينة. لجأ المسلمون إلى حفر خندق حول المدينة وتحصنوا به (وقد سميت هذه الغزوة بغزوة الأحزاب وبغزوة الخندق). وأخيراً تمكن المسلمون من زرع الخلاف والشقاق في «الأحزاب» ثم جاءت ريح شديدة فزرعت الفوضى والاضطراب في صفوفهم فاضطروا إلى فك الحصار ومغادرة المدينة بعد أن كادت الهزيمة تنزل على المسلمين بسبب الموقف المتخاذل الذي وقفته فئة من المنافقين. وقد نزلت سورة الأحزاب تفضح هؤلاء المنافقين وتثني على المؤمنين الصادقين: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود [جنود الأحزاب] فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً، إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون، هنالك ابتلي [= اختبر] المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً، وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فراراً، ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً، [= لو اقتحم العدو عليهم المدينة وطلبوا منهم العودة إلى الشرك لاستجابوا لهم بسرعة]﴾. ثم تعطف السورة على المؤمنين وتثني على موقفهم: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً... من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً﴾ (الأحزاب ٣٣/٩... ٢٧).

وبما أن يهود بني قريظة قد نقضوا الصحيفة/المعاهدة بانضمامهم إلى «الأحزاب» كما ذكرنا، فقد اتجه الرسول إليهم وحاصرهم فأصابهم خوف شديد وقبلوا تحكيم أحد الخبراء العرب من حلفائهم القدامى فحكم فيهم: «أن تقتل الرجال وتقسم الأموال وتسبى الذراري

والنساء». كانوا ما بين ٦٠٠ و٩٠٠ رجل فنفذ الرسول الحكم فيهم «ثم إن رسول الله (ص) قسم أموال بني قريظة ونساءهم وأبناءهم على المسلمين.. فكان للفارس ثلاثة أسهم، للفرس سهمان ولفارسه سهم وللراجل، من ليس له فرس، سهم»[٣٧].

ج -

بانهزام التحالف المذكور أخذ رجال قريش في مراجعة حساباتهم. وفي هذا الصدد حكي عمرو بن العاص، وكان يوم الخندق في صفوف قريش، أنه بعد عودته إلى مكة جمع رجالاً من قريش وقال لهم: «تعلمون والله أني أرى أمر محمد يَعْلُو الأمور علواً منكراً وإني قد رأيت... أن نلحق بالنجاشي فنكون عنده، فإن ظهر محمد على قومنا كنا عند النجاشي... وإن ظهر قومنا فنحن من قد عرفوا فلن يأتينا منهم إلا الخير» فوافقوه، وذهبوا إلى النجاشي يحملون الهدايا، غير أن هذا الأخير أقنع عمرو بن العاص بالإسلام ـ فيما يحكي هذا عن نفسه ـ فعاد قاصداً رسول الله (ص) في المدينة والتقى في الطريق خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي فسأله إلى أين فأجابه خالد: «والله قد استقام المنسم» (تبين الطريق). لقد قرر هو الآخر الدخول في الإسلام، فذهبا معاً إلى النبي (ص) للمدينة وأعلنا إسلامهما.

والواقع أن فشل تحالف «الأحزاب» (قريش وغطفان وبني سليم...) الذي كان يضم عشرة آلاف مقاتل كان انتصاراً للمسلمين لا يعدله إلا انتصارهم يوم بدر. لقد تبين لقريش بعد فشل «الأحزاب» أن القضاء على محمد وأصحابه صار من شبه المستحيل. لقد أصبحت لهم اليوم دولة وقوتهم المادية، رجالاً وأموالاً، في تزايد مستمر، وسمعتهم وسط القبائل العربية في ارتفاع وانتشار، ونفوذهم خارج المدينة يقوى يوماً بعد يوم... وإذن فالتجارة، تجارة قريش إلى الشام، ستختنق بإحكام المسلمين السيطرة على الطرق، وهم جادون في ذلك، وقد سبق للرسول (ص) قبل حصار «الأحزاب» بنحو نصف سنة (السنة الخامسة للهجرة) أن قاد غزوة على دومة الجندل، على نحو ٥٠٠ ميل شمال المدينة ليعترض تجمعاً لقضاعة وغسان كان يقصد الحجاز، وربما كان هدفه السيطرة على خطوط المواصلات بين المدينة والشام. وإذن فلم يعد المسلمون يقطعون الطريق على تجارة قريش وحسب، مستفيدين من موقع المدينة، بل إنهم أصبحوا قادرين كذلك على التوغل شمالاً والسيطرة على الطرق الأخرى، بما في ذلك تلك التي تمر عبر العراق والتي كان أبو سفيان قد حاول استعمالها، كما أشرنا قبل. وأمام هذه التطورات لم يكن أمام قريش إلا أن تراجع حساباتها، خصوصاً وزعيمها أبو سفيان يتقن المزج بين الحسابات التجارية والحسابات السياسية.

أما المسلمون فقد كان طبيعياً أن يشعروا بقوتهم ويعملوا على تكثيف الضغط على قريش بكل الوسائل، بما في ذلك الوسائل السلمية. وكان الوحي قد نزل عقب انتصار المسلمين في بدر يوصيهم باستعمال السلاحين معاً: سلاح الحرب وسلاح السلم ﴿وأعدوا لهم

---

(٣٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٤.

ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . . . وإن جنحوا للسلم فاجنح لها . . .﴾ (الأنفال ٨/ ٦٠ ـ ٦١). بالفعل جمع النبي (ص) في خطته بين الأمرين في صلح الحديبية الذي عقده مع قريش في السنة الموالية: السنة السادسة للهجرة. فقد خرج قاصداً مكة «يريد زيارة البيت، لا يريد قتالاً وساق معه الهدايا: سبعين بدنة وكان الناس سبعمائة رجل». وسمعت قريش بالخبر فأخذت تستعد لمنعه من دخول مكة، فلما سمع بذلك قال: «ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أرادوا وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة»[٣٨]. ولا شك أنَّ هذه كانت «رسالة» إلى قريش، ولا شك أنها قد تلقتها. إنَّ الاتجاه الآن ليس إلى الملأ من قريش فقد انتهى أمرهم أو كاد، بل الاتجاه إلى المستقبل، إلى «سائر العرب». فلماذا لا ينضم إلى الإسلام من بقي من قريش للعمل جميعاً على دخول «العرب» في الإسلام، وتحت قيادتهم؟

لم يكن من المنتظر أن تستجيب قريش لمضمون هذه «الرسالة» بين عشية وضحاها، فالحلول السياسية تمر دوماً عبر مراحل ووساطات: بدأت الوساطة أولاً. رجال من خزاعة، وخزاعة من اليمن وهم حلفاء تاريخيون لبني هاشم، جاؤوا النبي «فكلموه وسألوه ما الذي جاء به؟ فأخبرهم أنه لم يأت يريد حرباً وإنما جاء زائراً للبيت ومعظماً لحرمته»، وهل كانت قريش تدافع عن شيء آخر غير «حرمة البيت»، من منظورها التجاري؟ ألا يعني حج المسلمين، ثم العرب جميعاً عندما يسلمون، إلى مكة، ان عائدات قريش من الحج والتجارة لن ينالها مكروه بل ربما تزداد؟ خواطر لا بد أن تكون قد جالت في ذهن أبي سفيان. ولكن الاستسلام بدون مقدمات غير ممكن، إذ لا بد من انقاذ ماء الوجه. وهكذا كان: لقد جاء رجال خزاعة الوسطاء إلى مكة وخاطبوا أهلها قائلين: «يا معشر قريش إنكم تعجلون على محمد. ان محمداً لم يأت لقتال وإنما جاء زائراً هذا البيت». فكان مما جاء في جواب قريش: «وإن كان جاء ولا يريد قتالاً فوالله لا يدخلها علينا عنوة أبداً ولا تحدَّثُ بذلك عنا العرب» ومعنى ذلك أنه لا بد من المفاوضة والصلح.

أرسلت قريش مبعوثيها وأرسل النبي عثمان بن عفان مبعوثاً من جانبه إلى قريش، ثم انتدب أهل مكة وسيطاً آخر وقالوا له: «ائت محمداً فصالحه ولا يكون في صلحه إلا أن يرجع عنا عامه هذا» وكذلك كان فقد أبرم باسم قريش صلحاً مع النبي (ص)، بمكان قريب من مكة يسمى «الحديبية» فسمي الصلح باسمه. ينص هذا الصلح على «أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه . . . وانك ـ يا محمد ـ ترجع عنا عامك هذا فلا تدخل علينا مكة، وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت ثلاثاً معك سلاح الراكب، السيوف في القرب، لا تدخلها بغيرها»[٣٩].

إنه اعتراف من قريش بمحمد (ص) وجنوح إلى التعايش السلمي، والبقية تأتي: يقوم النبي (ص)، بعد صلح الحديبية مباشرة، بمبادرة ذات دلالة سياسية، على صعيد «القبيلة»،

---

(٣٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٩.

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

فبعث الى الحبشة من يخطب له أم حبيبة بنت أبي سفيان، وكانت قد هاجرت إليها مع زوجها الذي توفي عنها هناك. ويبارك القرآن هذه البادرة بقوله تعالى: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة...﴾ (الممتحنة ٦٠/٧). وهكذا: «تزوج رسول الله (ص) أُمّ حبيبة فلانت عند ذلك عريكة أبي سفيان واسترخت شكيمته في العداوة» وقال عن النبي (ص) عندما علم بالأمر: «ذلك الفحل لا يقدع انفه»(٤٠). ثم يأتي الوحي والمسلمون في طريق عودتهم من الحديبية الى المدينة، فتنزل سورة الفتح تبشر النبي بفتح مكة، في المستقبل بصيغة الماضي، إشارة إلى أن المسألة هي كما نقول اليوم: «مسألة وقت فقط». قال تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً، وينصرك الله نصراً عزيزاً﴾ (الفتح ٤٨/١ ـ ٣).

مرت سنتان بين صلح الحديبية وفتح مكة قام النبي خلالها (في السنة السابعة للهجرة) بـ «عمرة القضاء»، العمرة التي نص عليها الصلح، فأقام في مكة ثلاثة أيام ثم عاد إلى المدينة. وخلال الفترة نفسها جهز النبي (ص) ما لا يقل عن ١٧ غزوة وسرية. وباستثناء غزوة خيبر فإن جميع هذه الحملات كانت موجهة ضد القبائل البدوية، إما تأديباً لها أو من أجل حملها على الاسلام، أو من أجل ضمان الأمن في الطريق التجارية من المدينة والشام، مما وسع من نفوذ الإسلام. أما «خيبر» فكانت عبارة عن تجمع سكني محصن لليهود يقع خارج المدينة. وبما أن علاقاتهم مع المسلمين لم تكن مستقرة ولا خالصة فقد رأى النبي (ص) أن ينهي المشكلة معهم. فخرج في السنة الرابعة للهجرة إلى حصون خيبر ففتحها واحداً بعد الأخر بعد حصار، فطلب أهلها من الرسول «أن يسيرهم [= ينفيهم] وأن يحقن دماءهم ففعل. وكان رسول الله (ص) قد حاز أموالهم كلها من جميع الحصون. فلما سمع بهم يهود «فدك» قد صنعوا ما صنعوا بعثوا إلى رسول الله (ص) يسألونه أن يسيرهم وأن يحقن دماءهم ويخلوا له الأموال ففعل.. فلما نزل أهل خيبر على ذلك سألوا رسول الله (ص) أن يعاملهم في الأموال [الأرض] على النصف وقالوا: نحن أعلم بها منكم وأعمر لها [= زرعها ورعاية نخلها]، فصالحهم رسول الله (ص) على النصف، على أنّا [نحن المسلمين] إذا شئنا أن نخرجكم أخرجناكم، فصالحه أهل «فدك» على مثل ذلك. فكانت خيبر فيئاً للمسلمين وكانت فدك خالصة لرسول الله (ص)، لأنهم [المسلمون] لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب»(٤١). «وكانت عدة الذين قسمت عليهم خيبر من أصحاب رسول الله (ص) ألف سهم وثمانمائة سهم برجالهم وخيلهم. ثم قسم رسول الله (ص) الكتيبة وهي واد خَلّص بين قرابته وبين نسائه وبين رجال المسلمين ونساء أعطاهم منها» لكل منهم عدد معين من الأوساق من «قمح وشعير وتمر ونوى وغير ذلك، قسمه على قدر حاجتهم، وكانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر ولهذا أعطاهم اكثر»(٤٢).

وحدث في هذه الأثناء (ما بين صلح الحديبية وفتح مكة) أن اعتدت قبيلة بني بكر على قبيلة خزاعة، وكانت الأولى حليفة لقريش والثانية حليفة للمسلمين، وقد تم هذا التحالف

---

(٤٠) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٩١.
(٤١) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣٧.
(٤٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

على هامش اجتماع الحديبية، فاستنجدت خزاعة بالمسلمين بعد أن أيدت قريش حليفتها بني بكر. وخافت قريش أن يعتبر النبي (ص) ذلك خرقاً لمعاهدة الحديبية فيهاجم مكة، فانتدبت أبا سفيان ـ وقد أصبح الآن صهراً للنبي ـ ليعتذر له باسم قريش، فجاء المدينة وقصد بيت ابنته أمّ حبيبة زوجة النبي (ص) ثم اتصل بأبي بكر ثم بعُمَر وعلي يطلب التدخل لدى الرسول (ص). وأخيراً رجع إلى مكة بينما أمَرَ رسول الله (ص) بالاستعداد للسير إلى مكة. ولما استكمل التجهيز مضى في عشرة آلاف من المسلمين. وعندما بدأ يقترب منها خرج للقائه عمه العباس الذي لم يغادر مكة قط إلا عندما خرج مع قريش إلى بدر، فأسِرَ وأفدى نفسه بالمال وعاد إلى تجارته بمكة دون أن يعلن عن إسلامه، خرج العباس اذن ليلتقي برسول الله (ص) وجيشه في الطريق. أما زعيم قريش، أبو سفيان، فقد خرج هو الآخر إلى ضواحي مكة مع رفقة له «يتحسسون الأخبار»، وإذا به يلتقي بالعباس الذي كان عائداً على بغلة رسول الله (ص) في اتجاه مكة وكأنه كان معه على موعد. ركب أبو سفيان مع العباس على بغلة رسول الله (ص) قاصداً النبي ليعلن له عن إسلامه. ويتم ذلك بالفعل، ويقول العباس للنبي: «يا رسول الله إن أبا سفيان رجل يُحِبُّ هذا الفخر فاجعل له شيئاً. قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

ثم أمر الرسول (ص) بتنظيم استعراض لجيوش المسلمين أمام أبي سفيان فأخذت الكتائب تمر أمامه الواحدة بعد الأخرى. وعندما انتهى الاستعراض التفت أبو سفيان الى العباس وقال له: «والله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلْكُ ابن أخيك الغداة عظيماً» فرد عليه العباس: «يا أبا سفيان: إنها النبوة» فقال أبو سفيان: «نعم اذن». ثم قال له العباس أسرع إلى قومك وأخبرهم بما حصل، فأسرع أبو سفيان إلى قومه بمكة «حتى إذا جاءهم صرخ بأعلى صوته: يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيما لا قِبَلَ لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. فقامت إليه هند بنت عتبة ـ وكان أبوها قد قتل يوم بدر ـ فأخذت بشاربه فقالت: اقتلوا الحَمِيتَ الدسم الأحمس [= السمين الغليظ]، قُبِّحَ من طليعة القوم. قال أبو سفيان: ويلكم لا تغرنكم هذه عن أنفسكم فإنه قد جاءكم ما لا قِبَل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. قالوا: قاتلك الله، وما تغني عنا دارك. قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن. فتفرق الناس إلى دورهم وإلى المسجد»[43]. ودخل النبي وجيشه مكة وكان «يوم الفتح» واجتمع أهل مكة حوله وخطب فيهم: «ما ترون أني فاعل بكم» قالوا: «أخ كريم وابن أخ كريم» قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». وأمر النبي بتكسير الأصنام فكسرت. وبما أنه منع استباحة مكة وسبي أموالها، الشيء الذي يحرم جيشه من الغنيمة، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تعويضاً لهم عن الغنيمة.

ثم بعث النبي السرايا إلى ما حول مكة تدعو إلى الإسلام. وكانت قبائل هوازن وثقيف تحشدان الحشود غير بعيد من مكة لشن الهجوم عليها بعد أن فتحها الرسول (ص). وكانت هاتان القبيلتان تنافسان قريشاً في التجارة فطمعتا في الحلول محلها. وهكذا خرج النبي

---

(43) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٨٩ ـ ٤٠٥.

بجيشه، بعد أنْ ضَمَّ إليه ألفين من القرشيين «الطلقاء» ممن فيهم أبو سفيان، وعسكر بمكان بين مكة والطائف يقال له حُنَين (في السنة الثامنة للهجرة) واشتبك مع حشود هوازن وثقيف، ومالت الكفة لصالح هؤلاء في أول الأمر ثم عادت لتنتهي المعركة بانتصار المسلمين، فأمر الرسول (ص) بجمع الغنائم وارجأ توزيعها إلى حين الانتهاء من تعقب الفارين. كانت الغنائم كثيرة: عدد كبير من النساء والذراري وستة آلاف بعير وما لا يحصى من الغنم. فخير الرسول المنهزمين بين أبنائهم ونسائهم وبين أموالهم، فاختاروا الأبناء والنساء فأطلقهم، ووزع الأموال على المهاجرين والمسلمين الجدد دون الأنصار فكان نصيب الواحد أربعة من الابل وأربعين شاة، ومن كان فارساً أخذ سهم فرسه أيضاً. كل ذلك من الأخماس الأربعة المخصصة للمقاتلين[44].

ولا بد من الاشارة هنا إلى بعض جوانب الضعف التي بدأت تظهر في صفوف المسلمين نتيجة هذه التطورات، خصوصاً منها كثرة الغنائم ودخول الناس في الإسلام جملة، ولم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالإرتفاع بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى إسلام العقيدة والايمان. من نقاط الضعف تلك ما يحكى من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من رد سبايا حُنَين إلى أهلها ركب واتبعه الناس يقولون: يا رسول الله أقسم علينا فيئنا، الابل والغنم، حتى الجأوه إلى شجرة فاختطفت الشجرة عنه رداءه. فقال: ردوا عليّ ردائي أيها الناس، فوالله لو كان لي عدد شجر تهامة نَعَماً لقسمتها عليكم، ثم ما لقيتموني بخيلاً ولا جباناً ولا كذاباً»[45]. وعندما وزع الرسول (ص) الغنائم وأعطى للمسلمين الجدد «والمؤلفة قلوبهم» كان نصيب «عباس بن مرداس السلمي أباعر، فتسخطها وعاب فيها رسول الله ـ في أبيات من الشعر ـ فقال رسول الله (ص) أذهبوا فاقطعوا عني لسانه، فزادوه حتى رضي فكان ذلك قطع لسانه الذي امر به»[46]. ثم أخذ الرسول من الخمس المقرر لله والرسول. . . إلخ هدايا خص بها «أشراف العرب» من المسلمين الجدد فأعطى أبا سفيان مائة بعير (وقيل ثلاثمائة)، وأعطى يزيد ابنه مائة وأعطى لمعاوية ابنه كذلك مائة وهكذا، فبلغ ما وزعه على «المؤلفة قلوبهم» أزيد من ألفي بعير.

ومن ذلك أيضاً ما يحكى من أن رجلاً من بني تميم يقال له ذو الخويصرة (واسمه حرقوص بن زهير السعدي التميمي الذي يجعله المؤرخون والمحدثون أول الخوارج؟) وقف على الرسول وهو يعطي الناس فقال: «يا محمد قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم. فقال الرسول (ص): أجل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عدلت. فغضب النبي (ص) ثم قال: ويحك، إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون. فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، ألا أقتله. فقال: لا، دَعْهُ فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السَّهْم من الرمية»[47]. وفي هذا الإطار يحكى أيضاً أنه:

---

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٣.

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، والبخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٩٦؛ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ١٨٩.

«لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار شيء منها، وجد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم القالة [= الكلام السيء]، حتى قال قائلهم: لقد لقي رسول الله (ص) قومه، فدخل عليه سعد بن عبادة [زعيم الأنصار] فقال: يا رسول الله إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عطاماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحي من الأنصار منها شيء. قال: أين أنت من ذاك يا سعد؟ قال يا رسول الله: ما أنا إلا من قومي. قال: فاجمع لي قومك في هذه الحظيرة». فجمعهم وخطب فيهم رسول الله (ص) فذكرهم بسابقتهم وفضلهم وقال: «أوَجدتُم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لُعاعة [نعيم] من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم. ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاه والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم... قالوا: رضينا رسول الله قسماً وحظاً. ثم انصرف رسول الله (ص) وتفرقوا»[48]. وعاد الرسول إلى المدينة وسكت الأنصار راضين. ولكن «شيئاً ما» في نفوسهم سيفصح عن نفسه بمجرد ما يعلن عن وفاة النبي عندما سيجتمعون في سقيفة بني ساعدة لاختيار سعد بن عبادة زعيمهم خليفة للنبي (ص) كما سنرى في الفصل التالي.

د ـ

تلك مظاهر من الضعف البشري ظهرت بمناسبة غنائم «حنين»، وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه بعد من الوقت ما يكفي ليمتص سلبيات الحرب، ولكل حرب سلبياتها حتى في حال النصر، ولا ما يكفي ليتحول أولئك الذين أسلموا بالسيف أو بالخوف منه إلى «مؤمنين صادقين» وتحقيق الاندماج الاجتماعي والانسجام في الرؤية بين أعضاء مشروع «الأمة» التي كانت ما تزال في طور التكوين: أمة «العقيدة» التي يراد منها أن تتجاوز «القبيلة» و«الغنيمة» وتعلو عليها. ان أمة «العقيدة» التي تشكلت من «السابقين الأولين» في مكة، ثم من «المهاجرين والأنصار» بعد ذلك في المدينة، قد انتفخت بفعل «الفتح» فتح مكة خاصة، فصارت تضم إضافة إلى «المنافقين» من أهل يثرب، جموعاً غفيرة من المسلمين الجدد، فيهم المنافق والمتردد والمتبهر هذا فضلاً عن «الاعراب» الذين أسلموا ولم يتجاوز إسلامهم مرتبة الولاء السياسي السطحي. كان لا بد إذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يعد الغزو بدافع «العقيدة» وحدها، بل لقد غدا لدى كثير من المسلمين الجدد، ان لم نقل عند جلهم، يخضع لاعتبارات «القبيلة» و«الغنيمة» كما حدث في غزوة «الخندق» وشهدت به سورة «الأحزاب» وشجبته وتندت به، وكما حصل أيضاً يوم حنين كما رأينا.

وتأتي غزوة تبوك لتكون هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري بصورة أقوى مما حدث من قبل. إن الأمر يتعلق هذه المرة، لا بغزو داخلي، غزو قبيلة أو قبائل أو فتح مدينة أو حصار حصن، بل يتعلق الأمر هذه المرة بمواجهة دولة كبرى، دولة الروم البيزنطيين. ذلك أن فتح مكة لم يكن من الأحداث العادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل، بل كانت حدثاً دولياً، فمكة كما بينا قبل مركز ديني وتجاري دولي،

---

(48) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص٢٠٣.

والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة، وإذن فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهددة في إحدى محطاتها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين تهمهم مكة كمحطة تجارية ضرورية. لقد جهز هرقل جيشاً ضم إليه جوعاً من القبائل العربية النازلة بالشام وفلسطين يريد اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديدة في المهد.

ولما علم النبي (ص) بالخبر، ولم يكن قد مضى على رجوع المسلمين من حنين سوى بضعة أشهر، قرر أن يأخذ المبادرة فيهاجم الروم قبل أن يهاجموه. فاستثقل الناسُ ذلك، وكان الوقت وقت صيف وجني الثمار «والناس يحبون المقام في ثمارهم وظلالهم ويكرهون الشخوص على الحال من الزمان الذي هم عليه»[49]. أضف إلى ذلك أن العرب كانت تخاف الروم والفرس وتتجنب الاصطدام معهما، خصوصاً وذكرى غزوة «مؤتة» كانت ما تزال حية في النفوس: كان النبي قد بعث رسولاً إلى هرقل فاعترضه أحد شيوخ القبائل في الشام وقتله، فجهز النبي جيشاً من ثلاثة آلاف للثأر له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فانحاز المسلمون إلى قرية مؤتة وقتل منهم عدد كبير منهم قادته الثلاثة على التوالي، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، ولم ينقذ البقية الباقية من المسلمين إلا تدبير حربي قام به خالد بن الوليد مكنهم من الإنسحاب إلى الصحراء والرجوع إلى المدينة.

كانت هذه الانتكاسة حية في النفوس عندما أمر الرسول (ص) بالاستعداد لحرب الروم فكان ذلك مما حمل الكثير منهم على التقاعس والتماس الاعذار للتخلف عن الخروج. ولكن الرسول مضى في تجهيز الجيش وطلب من أصحابه «السابقين الأولين» المساهمة في النفقة عليه، وكانوا قد كسبوا أموالاً بالغنائم والتجارة: ساهم أبو بكر بأربعة آلاف درهم، وقدم عمر بن الخطاب نصف أمواله، وتكفل عثمان بثلث نفقة الجيش كله، ويقال إنه أنفق ألف دينار (أزيد من عشرة آلاف درهم)[50]. ومضى الرسول (ص) على رأس هذا الجيش الذي عانى كثيراً في تجهيزه حتى سمي بـ «جيش العسرة». ويقال إنه كان يضم ثلاثين ألف مقاتل وعشرة آلاف فرس[51]. ولكنه ما إن أخذ يتقدم نحو تبوك، على مشارف الشام، حتى بدأ بعض رجاله يتملصون وينسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مواجهة الروم وما تنطوي عليه العملية من خطورة. وعندما وصل النبي إلى تبوك وجد أن هرقل قد غادرها إلى حمص، فجاءه أهل بعض تلك النواحي وصالحوه على الجزية، وبعث خالد بن الوليد في سرية إلى بعض المناطق المجاورة فصالحوه على الجزية أيضاً، ثم عاد الرسول (ص) إلى المدينة وكان هذا آخر خروج له للحرب (السنة التاسعة للهجرة).

ولا بد لمن يريد معرفة ما عاناه الرسول (ص) في تجهيز جيش تبوك وما حصل خلال

---

(٤٩) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٦.

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٨، والواقدي، كتاب المغازي، ج ٣، ص ٩٩١.

(٥١) الواقدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٠٢.

ذلك وأثناء الرحلة من أنواع السلوك والتصرفات التي تميط اللثام عن بعض جوانب الوضعية التي أصبح عليها واقع مجتمع الدعوة/الدولة الجديد، لا بد من الرجوع إلى سورة التوبة (= براءة) فقد نزلت كلها ـ ويقال مرة واحدة ـ عند عودة النبي (ص) من تبوك إلى المدينة، لتضع النقط على الحروف حسب تعبيرنا المعاصر. والحق أن سورة «التوبة» التي نزلت قبل سنة من وفاة الرسول (ص)، وتفيد روايات معتبرة أنها آخر سورة نزلت من القرآن[52]، قد جاءت بمثابة تقرير نقدي، قوي وشديد، عن الوضعية الداخلية في دولة الدعوة. لقد نَدَّدَتْ بجوانب الضعف وأوضحت المسؤوليات، ولكن من موقف القوة والشدة لا من موقف اللين والضعف. ولعل مما له دلالة أنها السورة الوحيدة التي لا تبدأ بـ «بسم الله الرحمان الرحيم»، بل دخلت في الموضوع مباشرة. ونظراً لما في عباراتها من قوة وشدة سماها المفسرون بأسماء عديدة. يقول الزمخشري: سورة التوبة «لها عدة أسماء: براءة، التوبة، المقشقشة، المبعثرة، المشردة، المخزية، الفاضحة، المثيرة، الحافرة، المنكلة، المدمدمة، سورة العذاب. ذلك لأن فيها التوبة على المؤمنين، وهي تقشقش من النفاق أي تبرأ منه، وتبعثر عن أسرار المنافقين تبحث عنها، وتثيرها، وتحفر عنها وتفضحهم، وتنكلهم، وتشرد بهم، وتخزيهم، وتدمدم عليهم. وعن حذيفة رضي الله عنه: أنكم تسمونها سورة التوبة وإنما هي سورة العذاب. والله ما تركت أحداً إلا نالت منه. فإن قلت: هلا صدرت بآية التسمية [= بسم الله الرحمان الرحيم] كما في سائر السور؟ سُئِلَ ابن عيينة رضي الله عنه فقال: اسم الله سلام وأمان فلا يكتب في النَّبْذ... والمُحاربة»[53]. وفيما يلي عرض لفقرات هذه السورة.

تبدأ سورة التوبة بالإعلان عن نقض وإلغاء ما كان الرسول (ص) قد أبرمه من معاهدات صلح وعدم اعتداء مع المشركين، وتمنحهم أربعة أشهر كآخر أجل لإعلان إسلامهم أو وضع أنفسهم في موقع العدو ـ باستثناء أولئك الذين أبرمت معهم معاهدة لمدة معينة ولم ينقضوها، فهؤلاء يمهلون حتى تنتهي تلك المدة، وهم أهل الحديبية. ثم تذكّر السورة المسلمين بأن المشركين لم يلقوا السلاح بعد، وأنهم سيواصلون محاربتهم والتآمر ضدهم، مما يجعل المعركة قائمة ويفسح المجال للاختبار والامتحان فيتبين المؤمنون الصادقون من غيرهم. وتنتقل السورة بعد ذلك إلى أولئك الذين ـ من المسلمين الجدد ـ يشفعون لأنفسهم بكونهم قد عملوا قبل الإسلام على عمارة المسجد الحرام وسقاية الحجاج فتُبيِّنُ أن عمارة المسجد الحرام في حال الكفر ليست بشيء وأن سقاية الحاج لا يمكن أن تعدل وتساوي الايمان بالله واليوم الآخر، إن ذلك يعني أن «مآثر» الجاهلية لا اعتبار لها في الإسلام، وبالتالي فمراتب الناس وتراتبهم الاجتماعي يجب أن يتغير ليصبح مبنياً على «السابقة في الإسلام». وهكذا تؤكد السورة أن الذين آمنوا قبل الهجرة وعانوا من اضطهاد قريش، ثم هاجروا تاركين أموالهم وديارهم ثم جاهدوا بأموالهم وأنفسهم، هؤلاء لا يمكن أن يكونوا على درجة سواء مع غيرهم من الذين أسلموا بعد فتح مكة: أولئك «قطعوا» مع الآباء والأبناء والأموال والأزواج، وهؤلاء لم يفعلوا، بل اتخذوا من أولئك أولياء لهم من دون الله، فكيف يستوون؟

---

(٥٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ١٠ ـ ٨٧؛ البخاري، صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٢٣، والزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٧٢٣.

(٥٣) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١.

وإذا كـان تعداد الجيش قـد ازداد بالمسلمـين الجدد فـإن الكثرة ليست هي التي تـأتي بالنصر، فلقـد كان النصر حليف المسلمـين يوم كـانوا قلة من المؤمنـين الصادقـين، وكادت تلحق بهم الهزيمة في «حنين» رغم كثرة عددهم.

ثم ترد السورة على أولئك الذين كانوا يشتكون من كـون «القطيعـة» مع المشركـين وما تقتضيـه من منعهم من الحج سيـترتب عنها نقصـان عـائـدات الحـج عنهم مما يؤدي بهم إلى الفقر، ترد على هؤلاء بتوجيه أنظارهم إلى قتال المشركين من أهل الكتاب (الذين قالوا عزيـر ابن الله وهم اليهـود، أو المسيح ابن الله وهم النصـارى) حتى يدفعـوا الجـزيـة عن يـد وهم صاغرون، والجزية في هذه الحالة ستعوض عائدات الحج. وهنا تحذر السورة من أكـل أموال الناس بالباطل، ومن كنز الذهب والفضة، ومن الاعراض عن الانفاق في سبيل الله (لتجهيز الجيـوش خاصـة). ثم تحدد الأشهـر الحرم وتحرم «النسيء»، أي التمـديـد في هـذه الأشهـر بتأخيرها أو الزيـادة فيها، لتخلص بعـد ذلك إلى نـوع صريح وعنيف من «المكـاشفة» واللوم والعتاب مما يعطينا صورة واضحة عن «الوضعية الداخلية» في دولة الدعـوة يومئـذ. وفيما يلي تفصيل ذلك.

١ ـ تبدأ الآية الثامنة والثلاثون الحـديث عما حصـل من تقاعس وتهـرب حين الاستعـداد لغزوة تبوك بلهجة عنيفة فيها تقريع وتوعد ﴿يا أيها الذين آمنـوا ما لكم إذا قيـل لكم انفروا في سبـيل الله اثاقلتم إلى الأرض، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة؟ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليـل، إلاّ تنفِرُوا يعذبكم عذاباً أليما ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير﴾ (التوبة ٩/٣٨ ـ ٣٩). وتخاطب السورة المتثاقلين المتقاعسـين فتذكـرهم بأن الله نصر نبيـه حين كـان ثاني اثنـين حين الهجرة ﴿إلاّ تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجَهُ الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا، فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنـود لم تروهـا وجعل كلمـة الذين كفـروا السفلى وكلمـة الله هي العليا والله عزيز حكيم﴾ ثم يستحثهم على الخروج مع النبي لقتال المشركين والمتربصين بـالدولـة الجـديدة: ﴿انفـروا خفافاً وثقـالاً وجـاهـدوا بأمـوالكم وأنفـسكم في سبيـل الله، ذلكم خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٤٠ ـ ٤١).

٢ ـ وتنتقل السـورة إلى المتقاعسين من أصحاب الأموال الـذين تحركهم «الغنيمـة» أكثر ممـا يحركهم شيء آخر فتقول عنهم مخاطبة النبي: ﴿لو كان عرضاً قريباً [غنيمة سهلة] وسَفَراً قاصداً [لا مشقة فيه] لاتّبعُوك، ولكن بعدت عليهم الشقة، وسيحلفون بالله: لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم [بـالحلف على الكـذب] والله يعلم انهم لكاذبـون﴾. ويتوجـه الخطاب إلى النبي ويعـاتبه على أن أذِن بالقعود لمن استأذنوه في ذلك مُدْلين بأعذار واهية: ﴿عفا الله عنك، لِمَ أذِنْتَ لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين. لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين. إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتـابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون. ولـو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدة، ولكن كـره الله انبعاثهم فثبّطهم، وقيل اقعـدوا مع القاعدين. لـو خرجـوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً [فساداً وتشكيكاً] ولأوْضَعُوا خلالكم [مشوا بينكم بالنميمة] يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين. لقد ابتغوا الفتنة من قبل [في غزوة أُحُد، حين انسحبوا من المعركة وتسببوا في الهزيمة] وقلبـوا لك الأمـور [شككوا في نصـائحهم] حتى جاء الحق [النصر] وظهـر أمـر الله وهم كـارهـون﴾. وتشـير السورة إلى أحد كبار المتمَوِّلين من أهل المدينة، وهـو الجد بن قيس الـذي اعتذر للنبي عن

الخروج إلى غزو الروم بدعوى أن الأنصار يعلمون أنه مغرم بالنساء، ولذلك فهو يخاف أن يفتتن إذا رأى نساء «بني الأصفر» أي بنات الروم، فتقول في شأنه: ﴿ومنهم من يقول ائذن لي [بالقعود] ولا تفتني، إلا في الفتنة سقطوا [بتخلفهم عن الخروج] وأن جهنم لمحيطة بالكافرين. ان تُصِبْكَ حسنة تَسُؤهُمْ [إذا انتصرت وغنمت] وإن تُصِبْكَ مصيبةٌ يقولوا قد أخذنا أمْرَنا من قبل [تحلينا باليقظة والحذر فلم نخرج] ويتولوا وهم فرحون. قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون. قل هل تَرَبَّصُون بنا [تنتظرون لنا] إلا إحدى الحسنيين [النصر والغنيمة أو الموت والشهادة] ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا، فتربَّصوا إنا معكم متربصون. قل انفقوا طوعاً أو كرهاً لن يُتَقَبَّلَ مِنْكُم إنكم كنتم قوماً فاسقين... فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم، إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾ (٤٢ ـ ٥٥).

٣ ـ وتعرض السورة لجماعة كانوا ينتقدون الكيفية التي وزع بها النبي الغنائم. وقيل هم المؤلفة قلوبهم، وقيل هو ذو الخويصرة التميمي الذي سبقت الإشارة إليه، وقيل هم جماعة من المنافقين قال بعضهم: «ألا ترون إلى صاحبكم إنما يقسم صدقاتكم في رعاة الغنم وهو يزعم انه يعدل»، يقول تعالى: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون. ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله [ولو كان قليلا] وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله [في مناسبة أخرى] إنا إلى الله راغبون﴾. وبهذه المناسبة تنزل الآية التي تحدد هوية المستحقين للصدقات (الزكاة): ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ (٥٨ ـ ٦٠).

٤ ـ وتفضح السورة سلوك جماعة أخرى كانوا يقولون إن النبي (ص) يسمع لأي كان: ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أُذُنٌ، قُلْ أُذُنُ خيرٍ لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين [يصدقهم] ورحمةٌ للذين آمنوا منكم، والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم [...] يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم، قل استهزئوا أن الله مخرج ما تحذرون. ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون﴾. ويروى أنه «بينما رسول الله (ص) يسير في غزوة تبوك وركب من المنافقين يسيرون بين يديه فقالوا: انظروا إلى هذا الرجل، يريد أن يفتح قصور الشام وحصونه، هيهات هيهات» فلمّا وقف النبي لتوبيخهم على ما صدر منهم أنكروا وقالوا إنما كنا «في شيء مما يخوض فيه الركب ليقصر بعضنا على بعض السفر» فردت السورة عليهم: ﴿لا تعتذروا، قد كفرتم بعد ايمانكم، وإن نَعْفُ عن طائفة منكم [تابوا وكفوا عن استهزائهم] نعذبْ طائفة بأنهم كانوا مجرمين﴾ (مصرين على النفاق). وبعد أن تعرض السورة لسلوك المنافقين في جميع العصور وتمدح المؤمنين تخلص إلى القول: ﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير. يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا [وهو الفتك برسول الله عند رجوعه من تبوك، إذ تآمر جماعة منهم على أنْ يدفعوه عن راحلته ليلاً إلى الوادي، وبدأوا في تنفيذ المؤامرة غير أن بعض الصحابة على رأسهم عمار، أنقذوا الموقف] وما نقموا إلاّ أن أغناهم الله ورسوله من فضله [بما أعطاهم من الغنائم، وإلا فليس لديهم شيء آخر ينقمونه عليه] فإن يتوبوا يَكُ خيراً لهم وإن يتولوا يعذبهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير﴾ (٦١ ... ٧٤).

٥ ـ وتعرض السورة لطائفة أخرى من أثرياء «القبيلة» الذين بخلوا عن الانفاق على جيش تبوك واستهزأوا من الصحابة الذين انفقوا بسخاء: ﴿ومنهم من عاهد الله لَئِنْ آتانا من فضله لَنَصَّدَّقَنَّ ولنكونَنَّ من الصالحين. فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فأعقبهم نفاقاً في

قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون [. . .] الذين يلمزون المُطوِّعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سَخِر الله منهم ولهم عذاب أليم. استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ (٧٥ . . . ٨٠).

٦ ـ وتنتقل السورة إلى الذين اعتذروا عن الخروج إلى تبوك بدعوى شدة الحر، في حين أنهم إنما فعلوا ذلك حرصاً على أموالهم وجني ثمارهم: ﴿فرح المخلفون بمقعدهم خِلافَ رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر، قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون. [. . .] فإن رَجَعَكَ الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً، إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين. ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون. ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون. وإذا أنزلت سورة أنْ آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولو الطول [أصحاب المال] منهم وقالوا ذرنا نَكُنْ مع القاعدين﴾ (٨١ . . . ٨٦).

٧ ـ وهناك طائفة أخرى اعتذرت عن الخروج إلى تبوك وهم «الأعراب»، والمقصود بهم هنا القبائل البدوية القوية مثل قبائل أسد وغطفان، لا القبائل الفقيرة كما سيتبين من السياق: ﴿وجاء المُعَذِّرون من الأعراب ليؤذن لهم، وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾. أما الضعفاء منهم وهم قبائل مزينة وجهينة وبنو عذرة فلا شيء عليهم: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل [لمؤاخذتهم] والله غفور رحيم. ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم [يطلبون منك الدواب التي تنقلهم] قُلْتَ لا أجد ما أحملكم عليه، تولوا وأعْيُنهم تفيض من الدمع حزناً ألاّ يجدوا ما ينفقون. إنما السبيل [واللوم] على الذين يستأذنونك وهم أغنياء، رضوا بأن يكونوا مع الخوالف [النساء والصبيان] وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون. يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم، قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم [لن نصدقكم] قد نَبَّأنا الله من أخباركم، وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تُرَدُّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون [. . .] الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم. ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً [يعتبر ما يعطي من زكاة وصدقات بمثابة اتاوات، وهم أسد وغطفان وتميم] ويتربص بكم الدوائر [ينتظرون أن يصيبكم مكروه فينقضوا عليكم. وذلك ما حدث فعلاً، كما سنرى في الفصل التالي، إذ ما أن شاع، بعد سنة فقط، مرض النبي (ص) حتى ارتدت القبائل المذكورة] عليهم دائرة السوء والله سميع عليم. ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قُرُبات عند الله وصلوات الرسول، ألا أنها قُربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم [. . .] وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مَرَدُوا على النفاق [يمارسونه منذ زمان] لا تَعْلَمُهُمْ، نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين [في الدنيا بفضحهم ثم في القبر] ثم يُرَدُّون إلى عذاب عظيم﴾ (٩٠ . . . ١٠١).

٨ ـ ثم تعرض السورة لطائفة أخرى تخلفوا عن الخروج إلى تبوك ولم يعتذروا بالمعاذير الكاذبة. ولما عاد النبي (ص) ندموا فأوثقوا أنفسهم في سواري المسجد وحلفوا ألا يحلهم إلا النبي (ص) فحلهم وأخذ ثلث أموالهم وفيهم نزلت الآيات التالية: ﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم [بعدم الخروج] خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم. خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وَصَلِّ عليهم، إن صلواتك سَكَنٌ لهم والله سميع عليم﴾ (١٠٢ ـ ١٠٣).

٩ ـ وتتحدث السورة عن جماعة أخرى لم يخرجوا مع النبي إلى تبوك، وهم ثلاثة أشخاص تخلفوا كَسَلاً ولم يقدموا توبة: ﴿وآخرون مُرْجَوْنَ لأمر الله [الرجيء: اتخاذ القرار في شأنهم] إما يعذبهم وإما

يتوب عليهم والله عليم حكيم﴾ ثم قرر النبي في شأنهم أن يهجرهم الناس فبقوا خمسين ليلة لا يكلمهم أحد ثم تابوا فنزلت آية بتوبتهم. (انظر لاحقاً).

١٠ ـ ثم تنتقل السورة إلى الكشف عن مؤامرة دبرها راهب شارك في القتال مع المشركين يوم أُحُد وتحدى النبي وقال له: لا أجد قوماً يقاتلونك إلا قاتلتك معهم، فلم يزل يقاتله إلى يوم حنين، فلما انهزمت هوازن خرج هارباً إلى الشام وأرسل إلى «المنافقين» أن استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح فإني ذاهب إلى قيصر وآت بجنود لأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، فبنى أصحابه مسجداً بجانب مسجد قباء وقالوا للنبي إنما بنيناه لذي العلة والحاجة والليلة المطرة، وهم إنما أرادوا أن يكون مركزاً لتجميع أنصارهم انتظاراً لمجيء الروم والانقضاض على المسلمين. فلما عاد النبي (ص) من تبوك وعلم بحقيقة الأمر أمر أصحابه بهدم ذلك المسجد، وإلى هؤلاء ومسجدهم تشير السورة: ﴿والذين اتخذوا مسجداً ضِرَاراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين [ينافسون به مسجد قباء] وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل [انتظاراً للراهب المذكور] وَلَيَحْلِفُنَّ إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد أنهم لكاذبون﴾ (١٠٧).

١١ ـ وبعد فضح تلك الطوائف والجماعات من أصحاب الأموال والأعراب والمنافقين والمتآمرين تنتقل السورة إلى الثناء على المؤمنين الصادقين الذين استجابوا بإخلاص للنبي في دعوته للخروج إلى تبوك، ثم تعود السورة لتعاتب النبي وبعض الصحابة لكونهم أرادوا أن يستغفروا لآبائهم وقد ماتوا على الشرك: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم [وكان بعض الصحابة يحتجون باستغفار ابراهيم لأبيه الذي كان مشركاً، ويأتي الجواب:] وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه [بمجرد وعد] فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن ابراهيم لأواه رحيم﴾. وتعود السورة إلى ظروف التعبئة من أجل الخروج إلى تبوك وإلى ظروف هذه الغزوة فتشير إلى الثلاثة الذين تخلفوا في المدينة فأمر النبي بمقاطعتهم (أنظر رقم ٩) وتعلن قبول توبتهم: ﴿وعلى الثلاثة الذين خُلِّفُوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت [بسبب المقاطعة] وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا، إن الله هو التواب الرحيم﴾ (١١١ . . . ١١٨). ثم تتوجه السورة إلى المؤمنين جميعاً وتطلب منهم أن يكونوا مع الصادقين، من المهاجرين والأنصار، وتخاطب أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب لتحثهم على الامتثال للرسول (ص) وعدم التخلف عن الخروج معه للقتال. ثم تؤكد السورة مجدداً ضرورة التعامل بالشدة مع الكفار والخروج لقتالهم الأقرب فالأقرب. (١١٩ . . . ١٢٣).

١٢ ـ وتأتي خاتمة السورة كالنتيجة والخلاصة لكل ما سبق: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عَنِتُّم [صعب عليه ما تعانونه من مشاق] حريص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم﴾ (١٢٨ ـ ١٢٩). وروي أن هذا آخر ما نزل من القرآن[54].

---

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٣، وجلال الدين محمد أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، ص ٢٦٤. هذا وقد اعتمدنا التفسير والتعليق على هذين التفسيرين وعلى سيرة ابن هشام.

وبعد فيقول إبن اسحاق «وكانت براءة تسمى في زمان النبي (ص) وبعده: المبعثرة، لما كشفت من سرائر الناس»[55]. والواقع أنه من وراء «سرائر الناس» تلك يلمس الباحث عن قرب حقيقة الوضعية التي سيترك النبي (ص) عليها هذه الدولة الجديدة. لقد خرج الرسول إلى تبوك في رجب من السنة التاسعة وعاد منها إلى المدينة في رمضان من نفس السنة. وبعد شهرين بعث أبا بكر أميراً على الحج، ونزلت سورة براءة فألحق به علي بن أبي طالب ليقرأ على الناس في الحج يوم النحر على القسم الأول من السورة وهو المتعلق بنقض المعاهدات مع المشركين، وفي العام التالي حج الرسول «حجة الوداع» وعاد إلى المدينة وتوفي في ١٢ ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة. ترى ماذا حدث في هذه الفترة الفاصلة بين غزوة تبوك ووفاة النبي، فترة سنة ونصف.

كان أبرز حدث في السنة التاسعة بعد عودة النبي من غزوة تبوك هو إسلام ثقيف ومبايعتها للنبي بعد أن كان قد تركها وشأنها بعد حصارها مدة. وهكذا انضمت ثقيف إلى قريش حليفتها، وبذلك تأكد انتصار النبي على مكة والطائف. وكان من نتيجة ذلك أن أخذت القبائل العربية الأخرى التي كانت تراقب الوضع باهتمام، في إرسال وفود عنها إلى المدينة لتهنئة النبي بالنصر وإعلان دخولها في الإسلام. وقد سميت هذه السنة، السنة التاسعة، بـ «سنة الوفود». وقد تتابعت الوفود في السنة العاشرة حتى أصبحت الجزيرة العربية تدين كلها بالولاء للرسول (ص)، وقد عين عماله في المناطق والقبائل: من اليمن جنوباً إلى مشارف الشام شمالاً وحدود العراق شرقاً. غير أن الشيء الذي يجب أن لا يغرب عن البال هو أن إسلام القبائل، كإسلام الأعراب عموماً وإسلام من أطلق عليهم إسم «المنافقين» في المدينة وإسلام من أسلم من قريش يوم فتح مكة، وهم «الطلقاء»، وإسلام ثقيف بعد ذلك، كل ذلك كان في الجملة إسلاماً سياسياً أكثر منه إسلاماً عقائدياً. لقد كان من قبيل ذلك الولاء الذي اعتادت القبائل العربية في الجاهلية أن تمنحه لزعيم القبيلة التي تنتصر في غزواتها «وتدوخ البلاد» «وتملك». وكان عنوان هذا الولاء هو دفع «الإتاوة» والامتناع عن محالفة الخصوم والأعداء، وفي الغالب كان هذا الولاء ينتهي بموت الزعيم الذي كان الولاء له. وهذا ما حصل فعلاً مع دولة الدعوة المحمدية: فما أنْ سمعت القبائل بمرض النبي (ص) حتى بدأت ترتد وانطلق الكهان يدعون النبوة ويتزعمون الثورة. لقد رأوا كيف أن النبوة قد أدت إلى «ظهور» محمد وقريش على العرب جميعاً فقاموا يقلدون هذا النموذج: قبائل تلتف حول كاهن أو ساحر يدعي النبوة ثم تنطلق في الغزو تريد الإنفصاص على قريش و«مُلكـ» ها. إنها «الردة» التي ستنتشر كالنار في الهشيم بمجرد مرض الرسول، مرض وفاته. ومما يلفت النظر أن القبائل كلها قد ارتدت (خاصة وعامة)، ما عدا قريشاً وثقيفاً وهما القبيلتان اللتان كانتا الخصم اللدود للدعوة المحمدية. لم ترتد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة المحمدية كانت قد أخذت تتطور في الإتجاه الذي يجعل منها دولة قريش. فلماذا هذا التحول، وما هي الأسس التي قام عليها؟ ذلك ما سنشرحه في الفصول التالية.

---

(٥٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٥٤.

الفصل الرابع

من الردة إلى الفتنة : القبيلة

- ١ -

يظهر من مختلف الروايات التي تتحدث عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي (ص) أن وفاته كانت مفاجئة لهم من جهة، وأنه لم يعين من يخلفه في قيادة المسلمين من جهة أخرى. أما المفاجأة فتبدو واضحة في موقف الصحابة الذين لم يصدقوا خبر وفاة النبي وعلى رأسهم عمر بن الخطاب[١]. هذا فضلاً عن أن مرض وفاته لم يدم سوى بضعة أيام، وأنه كان قبلها قد جهز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة للقيام بحملة على مشارف الشام وتخوم فلسطين، وكان من بين الصحابة الذين كان قد انتدبهم الرسول مع هذا الجيش أبو بكر وعمر. غادر الجيش المدينة فعلاً، ولكن عندما سمعوا بخبر مرض النبي، وهم في ضواحيها، تريثوا حتى ينجلي الأمر. وأما كون النبي لم يعيّن أحداً يخلفه بعد وفاته فواضح من اختلاف الصحابة، مهاجرين وأنصاراً حول تعيين الخليفة من بعده: لقد بادر الأنصار إلى الاجتماع بهدف تعيين واحد منهم، ولما سمع أبو بكر وعمر بذلك التحقا بهم ودار نقاش وجدال انتهى بمبايعة أبي بكر. هذا بينما كان علي بن أبي طالب وبعض الهاشميين وأفراد من الصحابة «المستضعفين» القدامى منشغلين بتجهيز جثمان النبي (ص) ينتظرون.

وإذن، **فلقد ترك أمر تعيين خليفة للنبي (ص) إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية ـ داخلية ـ واجهتهم، فكيف حسموا فيها؟**

إن الأحداث السياسية الكبيرة من حجم تعيين من يخلف النبي لا تفصل فيها ـ عادة ـ إرادة الناس ورغباتهم وحدها، بل **إن الظروف الموضوعية التي تكتنف الحادث هي التي**

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

تملي، في الغالب، نوع الاختيار وطريقته. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الوضعية التي كانت عليها دولة الدعوة عند وفاة الرسول (ص) سهل علينا أن نقرر بأن ما حدث هو ما كان يمكن أن يحدث، وهذا ليس انطلاقاً من أن «ليس في الامكان أبدع مما كان» بل انطلاقاً من أن الحل السياسي لقضية من القضايا هو في الغالب محصلة لمختلف العوامل الفاعلة فيها. ومن هنا يأتي الحل السياسي دوماً في صورة حل وسط.

لقد استعرضنا في الفقرة الأخيرة من الفصل السابق الوضعية الداخلية التي كانت عليها دولة الدعوة، الدولة الفتية التي لم يكن قد مر عليها ما يكفي من الوقت ليحصل الاندماج بين عناصر المجتمع الذي قامت عليه: فإضافة إلى «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار كان هناك «المنافقون» والأعراب وأعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح، ومنهم المؤلفة قلوبهم. وكان من القبائل من ارتد وكان منها من ينتظر، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ولم يكن هذا النوع من القلق في بنيات الدولة، والراجع إلى ضعف «الايمان»، وهو يوازي ما نعبر نحن عنه اليوم بضعف الشعور بالمواطنة، هو وحده الذي كان يهدد كيان الدولة الفتية، بل كان هناك أيضاً التراتب الذي أحدثه دخول «الغنيمة» كعنصر في ذلك الكيان: إن صنف «المستضعفين» بقي موجوداً، والذين اغتنوا بـ «الغنيمة» أو بالتجارة أو بهما معاً، لم يكونوا قليلين، منهم مؤمنون صادقون ومنهم آخرون غيرهم. وقبل ذلك وبعده كان الاختلاف والتنوع الراجعين إلى «القبيلة» حياً قائماً: فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صنف الأنصار يعبر عن نفسه عند أدنى مناسبة، وشعور الأنصار ككل بـ «شيء» في نفوسهم إزاء المهاجرين شعور كشف عن نفسه مراراً زمن النبي نفسه، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. أما في صفوف المهاجرين فلم يكن «مفعول القبيلة» قد صفي بصورة كاملة بل كان في حال كمون، وبالتالي كان لابد أن يعبر عن نفسه عند أقل تنبيه أو استثارة. وقد صار هذا واقعاً ملموساً بعد فتح مكة ودخول قريش في الإسلام مرة واحدة، وبكيفية جماعية، تحمل معها بقايا من «حمية الجاهلية».

وإلى جانب هذه الوضعية الداخلية القلقة كانت هناك ظروف «خارجية» تبعث على قلق أكبر. ذلك أنه بعد رجوع النبي (ص) من حجة الوداع، السنة العاشرة، أصيب بوعكة صحية نتيجة أتعاب السفر. وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات تمردية في «الأطراف»، يتزعمها رجال ادعوا النبوة فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها معلنة رفضها لسلطة «قريش»، وحكومتها: قام الأسود العنسي باليمن وادّعى النبوة وأعلن الثورة فغلب «على ما بين مفازة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والاحساء إلى عدن، واستطار أمره كالحريق»، فشمل النصف الجنوبي من خط الطائف، قريباً من مكة غرباً، إلى الاحساء شرقاً، فكتب النبي (ص) إلى من بقي من المسلمين باليمن يطلب منهم جعل حد لحياة الأسود العنسي «إما مصادمة أو غيلة» فتمكنوا من اغتياله ليلة وفاة النبي (ص). ولم يكن الأسود العنسي المتمرد الوحيد، بل لقد ادعى النبوة كذلك مسيلمة الحنفي، وكان قد جاء إلى النبي مع وفد بني حنيفة عام الوفود، ولما رجع إلى بلاده اليمامة زعم أن النبي (ص) قد أشركه معه في النبوة،

فتبعه قومه بنو حنيفة وأمَّروه عليهم. وارتد كذلك طليحة الأسدي فتبعه جموع كبيرة من قبائل أسد وغطفان وطيء وغيرها، أي القطاع الشمالي الشرقي لخط مكة/المدينة، وكانت وجهتهم المدينة بقصد احتلالها[2]. واستفحل أمر «الردة» بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي (ص) فعمت بلاد العرب «وكفرت الأرض وتضرمت وارتدت من كل قبيلة عامة [من الناس] أو خاصة إلا قريشاً وثقيفاً»[3].

- ٢ -

وأمام هذه الوضعية القلقة الحرجة، في المركز كما في الأطراف، يبدو أن اختيار أبي بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موفقاً تماماً. فمن جهة لم يكن هناك من ينافس مكانته على رأس «صحابة رسول الله»، إذ كان أول من أسلم من الرجال وبمثابة «مستشار أول»[4] للرسول (ص). ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية، معرفته بأحوال العرب وخبرته السياسية ولباقته إلى جانب قوة عزيمته، تجعله أهلاً للرئاسة. أضف إلى ذلك أنه من قبيلة تيم الصغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تنفس منها أو تخاف من استبدادها. واذن فجميع المعطيات الموضوعية والملابسات السياسية كانت تجعل من أبي بكر المرشح الأول لخلافة النبي (ص).

وما يهمنا هنا ليس هذه المعطيات ذاتها بل الطريقة التي عبرت عنها الروايات المختلفة التي تحكي ما جرى من نقاش بصدد مبايعة أبي بكر وما رافق ذلك من ردود فعل من هذه الجهة أو تلك. وإذا كان من الجائز الشك أو الطعن في عبارات هذه الروايات أو في مضمونها، كلاً أو بعضاً، بدعوى أنها إنما تعكس تأويلاً أو توجيهاً أملته دوافع سياسية زمن تدوينها، في العصر الأموي أو العباسي، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها بالنسبة لموضوعنا. إن موضوعنا هنا ليس «الحقيقة التاريخية» في ذاتها، بل الكيفية التي كان «يقرأ» الناس بها الحادث التاريخي، سواء زمن حدوثه أو في زمن لاحق. ذلك لأنه في كلتا الحالتين فإن ما ينكشف لنا عبر تلك الروايات هو **«العقل السياسي العربي»**: طريقة ممارسته، العملية والنظرية، للسياسة.

لنتساءل اذن ما الذي تقدمه لنا هذه الروايات من محددات للعقل السياسي العربي في عملية مبايعة أبي بكر، أو في قراءته لهذه العملية. الواقع ان الباحث ليندهش اندهاشاً عندما

---

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٤. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٢٧ - ٢٣٢.

(٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) هناك احاديث نبوية تشيد بأبي بكر وتبرز مكانته الرفيعة بالقرب من النبي، منها: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً». انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين،» ص ١٠٧.

يلاحظ أن جميع الأخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل «القبيلة» المحدد الأول والأخير لجميع المواقف. وفيما يلي بيان ذلك.

ـ تقول الروايات إنه ما ان أعلن عن وفاة النبي (ص) حتى سارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة حيث يجتمعون عادة للتداول في أمورهم. لقد أرادوا أن يسبقوا المهاجرين ويبايعوا زعيمهم سعد بن عبادة، وكان ذا سابقة في الإسلام، إذ هو أحد النقباء الذين بايعوا النبي (ص) في العقبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار، والعدد والنفوذ يومئذ لهم على الأوس. خطب سعد بن عبادة في الجمع فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب» فهم الذين نصروا النبي وأووه وبهم انتشر الإسلام... إلخ، ثم ختم كلامه قائلاً: «فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به»[5]، وفي رواية أخرى: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»[6] (الأمر: الحكم). وتضيف الرواية: «ثم إنهم ترادوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أبت مهاجرة قريش فقالوا نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنازعونا هذا الأمر بعده... فإنا نقول: منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً»[7].

ـ ثم تنتقل بنا الروايات إلى المهاجرين: فقد سمع عمر بن الخطاب بما يجري في سقيفة بني ساعدة، فذهب مسرعاً إلى أبي بكر الذي كان في بيت النبي فأخبره الخبر، ثم انطلقا معاً إلى حيث الأنصار فلقيا أبا عبيدة بن الجراح في طريقهما فذهب معهما ودخلوا على الأنصار. وخطب أبو بكر فيهم فأبرز فضل المهاجرين وقال: «فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله (ص)، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»[8]. وفي رواية أخرى قال: «وان العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»[9]، وفي أخرى: «ان العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش»[10]. ثم ذكر فضل الأنصار في ايواء المهاجرين ونصرة الإسلام لينتهي إلى تقديم أبي عبيدة وعمر ليختاروا أحدهما فاعتذرا أن يتقدما أمامه وهو «صاحب الغار ثاني اثنين» الذي أنابه النبي عنه للصلاة بالناس عند مرضه.

ـ ثم تناول الأنصار الكلمة ليوضحوا موقفهم فقالوا إنهم لا يحسدون المهاجرين ولا يعترضون على أبي بكر بالذات، ثم أضافوا: «ولكننا نشفق مما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا

---

(٥) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، وهو المعروف بـ **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد طه الزيني، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥.

(٦) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٤١.

(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٨) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ١، ص ٦.

(٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٢٧.

الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا على أنه إذا هلك ـ الذي من الأنصار ـ اخترنا آخر من الأنصار، وإذا هلك ـ الذي من المهاجرين ـ اخترنا آخر من المهاجرين، أبداً ما بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد (ص) وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي»[11].

ـ ويعود أبو بكر للكلام، ويذكر بالظروف التي قامت فيها الدعوة المحمدية وبدور المسلمين السابقين في مكة وما لاقوه من اضطهاد من قريش، لينتهي إلى أن المهاجرين «هم أول من آمن بالله ورسوله (ص)، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينازعهم فيه إلا ظالم. . . فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة (لا نستبد) ولا نقضي دونكم الأمور»[12].

ـ ويرد الحباب بن المنذر من الأنصار بلهجة عنيفة فيخاطب قومه قائلاً: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم، فإنما الناس في فيئكم وظلالكم. . . وإن أبى القوم فمنا أمير ومنهم أمير»[13].

ـ ويتناول الكلمة عمر بن الخطاب ليرد على قضية «منا أمير ومنكم أمير» بلهجة لا تخلو من تهديد فيقول: «هيهات هيهات، لا يجتمع سيفان في غِمْدٍ واحد. إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم. لنا بذلك على من خالفنا الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل أو متجانف لاثم أو متورط في هلكة»[14].

ـ ويرد عليه الحباب بن المنذر بلهجة أعنف وتهديد أكبر فيقول: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبون بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم عن بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم. فأنتم والله أولى بهذا الأمر منهم فإنه دان لهذا، من لم يكن يدين له، بأسيافنا. أما والله إن شئتم لنعيدنها جذعة، والله لا يرد عليّ أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف». تدخل عمر بن الخطاب وقال: «فلما كان الحباب هو الذي يجيبني لم يكن لي كلام معه لأنه كان بيني وبينه منازعة في حياة رسول الله (ص) فنهاني عنه» وتدخل أبو عبيدة بن الجراح فقال: «يا معشر الأنصار، أنكم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبدل ويغير»[15].

ـ وتقول الروايات إن بشير بن سعد «لما رأى ما اتفق عليه قومه من تأمير سعد بن عبادة قام حَسَداً لسعد وكان بشير من سادة الخزرج، فقال: يا معشر الأنصار، أما والله لئن كنا أولي الفضيلة في جهاد المشركين والسابقة في الدين ما أردنا، إن شاء الله، غير رضا ربنا وطاعة نبينا والكرم لأنفسنا. وما ينبغي أن نستطيل بذلك على الناس ولا نبتغي به عوضاً من الدنيا، فإن الله تعالى ولي النعمة والمنة علينا بذلك. ثم إن

---

(11) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٦.
(12) نفس المرجع، ج ١، ص ٧. انظر أيضاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٣.
(13) نفس المرجع والصفحة.
(14) نفس المرجع والصفحة.
(15) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٨. انظر أيضاً: الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٣.

محمداً رسول الله (ص) رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه. وايم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم»[١٦].

– وهنا قام أبو بكر مرة أخرى ليقترح على الحاضرين انتخاب أبي عبيدة بن الجراح أو عمر بن الخطاب، فردا عليه بأنه هو أولى بالأمر، وبينما هما على أهبة التقدم لمبايعته إذا ببشير بن سعد يسبقهما ويبايع أبا بكر، فناداه الحباب بن المنذر: «يا بشير بن سعد: عقك عقاق، ما اضطرك إلى ما صنعت؟ حسدت ابن عمك على الامارة». وتضيف الرواية: «ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وهو من سادات الخزرج، وما دعوا إليه المهاجرين من قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض: لئنْ وليتموها سعداً عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم الفضيلة ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر (رض) فقاموا إليه فبايعوه. فقام الحباب بن المنذر إلى سيفه وأخذه، فبادروا إليه فأخذوا سيفه منه فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة»[١٧].

– وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في المسجد جماعات جماعات حسب انتمائهم القبلي. وتذكر احدى الروايات: «إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومعهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صفية بنت المطلب وكان يعد نفسه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول ما زال الزبير منا حتى نشأ بنوه فصرفوه عنا. واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمان بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. فلما اقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعته الأنصار. فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمان بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام»[١٨].

– أما سعد بن عبادة مرشح الأنصار فقد كاد الناس يطأونه عندما تزاحموا على أبي بكر يبايعونه في سقيفة بني ساعدة، فدخل في مشادة كلامية مع عمر بن الخطاب، ثم دخل منزله غاضباً متوعداً ولم يبايع. وعندما بعث إليه أبو بكر بعد أيام «أن أقبل فبايع، فقد بايع الناس وبايع قومك»، رفض وأجاب: «أما والله حتى ارميكم بكل سهم في كنانتي... وأقاتلكم بمن معي من أهلي وعشيرتي». فلما بلغ أبو بكر ذلك استشار أصحابه فقال له بشير بن سعد الأنصاري: «انه قد أبى ولجَّ وليس يبايعك حتى يقتل. وليس بمقتول حتى تقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته. ولن تقتلهم حتى تقتل الخزرج. ولن تقتل الخزرج حتى تقتل الأوس، فلا تفسدوا على انفسكم أمراً قد استقام لكم. فاتركوه فليس تركه بضاركم، وإنما هو رجل واحد. فتركوه وقبلوا مشورة بشير بن سعد». وبقي سعد بن عبادة مصراً على رفض البيعة لأبي بكر، ولما ولي عمر بن الخطاب خرج إلى الشام فمات بها ولم يبايع لأحد. وفي رواية أخرى أنه بايع أبا بكر وقال له: «إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الامارة وانكم وقومي اجبرتموني على البيعة»، فردوا عليه: «ولكننا اجبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها. لئنْ نزعت يداً من طاعة أو فرقت جماعة لنضربنَّ الذي فيه عيناك»[١٩].

---

(١٦) نفس المرجع والصفحة.

(١٧) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

(١٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١١.

(١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٤. انظر أيضاً: ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٠.

هكذا تم الفصل في الخلاف بين المهاجرين والأنصار في مسألة خلافة النبي (ص). وما يلفت النظر في ما روي بشأن تلك الجلسة التاريخية جملة أمور أهمها:

أ ـ إن الروايات التي تحكي تفاصيل وقائع تلك الجلسة قد دونت في العصر العباسي (عصر التدوين)، ويجوز أن يكون رواتها قد دونوها في تقاييدهم الخاصة قبل ذلك، في العصر الأموي أو زمن الخلفاء الراشدين. وفي جميع الأحوال فهي قد دونت بعد أن انتهت وظيفتها السياسية، أي في وقت لم يكن فيه ما يجعل الراوي يتحزب سياسياً للأنصار أو للمهاجرين. إن الصراع، زمن الراشدين والأمويين، كان بين أطراف أخرى (هاشميين وأمويين... إلخ) ولم يكن، بعد اجتماع السقيفة، للتصنيف إلى مهاجرين وأنصار أي مدلول سياسي يخدم «حاضر» الراوي. وإذا أضفنا إلى هذا أن الوقائع رويت بشكل يبرر مواقف الطرفين معاً، حتى ما كان منها عنيفاً، وأن تلك المواقف تعكس تماماً ما كان يمكن أن يحدث، بالنظر إلى طبيعة الوضعية القائمة آنذاك وضعية التنافس بين الأنصار والمهاجرين، أمكن القول إن تلك الروايات صحيحة في مضمونها العام. أما اللفظ فلا بد أن يختلف، وهو يختلف فعلاً من رواية إلى أخرى، ولكن من غير أن يؤثر ذلك في المضمون. وعلى الجملة فالروايات التي تحكي ما جرى في سقيفة بني ساعدة يشهد بعضها لبعض، على اختلافها. فهي تتكامل ولا تتناقض، وبالتالي فليس هنالك ما يمنع من الأخذ بها.

ب ـ والأمر الثاني اللافت للانتباه هو أنه لا واحد من المهاجرين، لا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة ولا غيرهم، احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) بلفظ «الأئمة من قريش»، والذي يحتج به «أهل السنة والجماعة» والأشاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا القرشية من شروط الأهلية للخلافة استناداً على الحديث المذكور. وأنه لما يثير الاستغراب حقاً أن يعمد أبو بكر وعمر، كلاهما، إلى التأكيد على مكانة قريش والاحتجاج لأحقية المهاجرين في خلافة النبي بكون العرب لا تقبل أن يسود عليها غير قرشي، ثم لا يذكر أي منهم هذا الحديث[20]، مع أنه أقوى الحجج ضد الأنصار، إذ الأنصار ليسوا من قريش وبالتالي فلا حق لهم في الخلافة بنص ديني لو كان ذلك الحديث مما احتج به في تلك الجلسة.

---

(٢٠) يقول الماوردي في سياق الاحتجاج لشرط القرشية في الخلافة: «إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة، لما بايعوا سعد الله بن عبادة عليها، بقول النبي (ص): «الأئمة من قريش» فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره». أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٧. وما يقوله الماوردي هنا لا تشهد بصحته المصادر التاريخية بل تكذبه وقائع اجتماع السقيفة، فلو احتج بهذا الحديث لما احتاج إلى الاحتجاج بما احتج به (انظر أعلاه). والجدير بالذكر أن أبا يعلى الحنبلي لم يذكر الحديث المذكور في تقريره شرط القرشية وإنما اكتفى بالقول: «وقد قال أحمد [ابن حنبل] في رواية مهنا: «لا يكون من غير قريش خليفة»». انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠. أما ابن خلدون فقد ذكر الحديث ولكن في عبارات يبدو منها بوضوح أنها منقولة عن الماوردي. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٢٣.

وبما يلفت النظر أن البخاري الذي روى الحديث المذكور يعتمد سياق الروايات التي ذكرناها قبل عند حديثه عما جرى في سقيفة بني ساعدة، ويذكر احتجاج أبي بكر على الأنصار بأن المهاجرين «هم أوسط العرب دارا وأعربهم أحسابا» ولا شيء غير ذلك[21]. أما حديث «الأئمة من قريش» فيذكره البخاري في مكان آخر مروياً عن معاوية بن أبي سفيان في سياق رده، رد معاوية وهو خليفة، على الذي كان يتحدث عن ظهور «القحطاني»، أي تحول الملك إلى اليمنيين، ونص رواية البخاري كما يلي: «كان محمد بن جبير بن مطعم يُحدِّث أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أنّ عبد الله بن عمرو بن العاص، يحدث أنه سيكون مَلِكٌ قحطاني. فغضب معاوية فقام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله (ص) فأولئك جهالكم. فإياكم والأماني التي تُضِلُّ أهلها فإني سمعت رسول الله (ص) أنَّ هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[22]. ومع أن البخاري يذكر في رواية أخرى عن ابن عمر أن النبي (ص) قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» فإن الرواية الأولى عن معاوية، وفي السياق المذكور، تفتح باب الطعن في صحة هذا الحديث. هذا فضلاً عن تعارضه مع حديث آخر رواه البخاري نفسه بصيغة «قال رسول الله (ص) اسمعوا وأطيعوا وإنْ استعمل عليكم عبد حبشي كأنَّ رأسه زبيبة»[23] كما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع حديث رواه البخاري عن أبي هريرة بصيغة: «قال رسول الله (ص) يهلك الناس هذا الحي من قريش. قالوا: فما تأمرنا؟ قال لو أن الناس اعتزلوهم». وعلى الجملة فالأحاديث التي تتعرض لقضايا السياسة قد شابها الوضع بدرجة كبيرة. وسنرى لاحقاً كيف أن معاوية وغيره من الأمويين وخصومهم قد رووا أحاديث سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة ولتعارضها مع الخُلُقِيَّةِ الإسلامية من جهة أخرى.

ج ـ والنتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضاً. لقد كان المنطق السائد هو منطق «القبيلة»، بمعنى أنه لم يكن لا لـ «العقيدة» ولا لـ «الغنيمة» دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلي بها في سقيفة بني ساعدة. كان هناك فعلاً تنويه بدور المهاجرين والأنصار معاً في نصرة الإسلام ونشره والتضحية في سبيله، ولكن الكفتين في هذا المجال كانتا متعادلتين. أما «الغنيمة»، وبعبارة أخرى تدخل العامل الاقتصادي لترجيح إحدى الكفتين، فذلك ما لم يظهر له أثر يستحق الذكر[24]. ويبقى الدور الحاسم لـ «القبيلة» كما بينا. لقد أعتبر الصحابة القضية مسألة

---

(21) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ج ٥، ص ٧١.

(22) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٣، وج ٩، ص ١١١ ـ ١١٢.

(23) نفس المرجع، ج ٩، ص ١١٣.

(24) ورد في كلمة عمر بن الخطاب التي أبرز فيها أن أبا بكر أحقّ منه بالخلافة ومن أبي عبيدة قوله: «أنت أحقّنا بهذا الأمر... وأفضل منا في المال»، كما ورد في كلمة الحباب بن المنذر التي أبرز فيها أحقّية الأنصار قوله: «أنتم أهل العز والثروة والعدد والنجدة». ولكن العبارتين، حتى على فرض صحتهما لفظاً ومعنى، لا تكتسيان أية أهمية في سياق السجال كما احتفظت لنا به المصادر التاريخية.

اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك فاعتبروا ميزان القوى وراعوا المقدرة والكفاءة ومصلحة الدولة، وكل ذلك محكوم بمنطق «القبيلة» في المجتمع القبلي عموماً. ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي فاه بها أبو بكر: «ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش»، وهذا حكم موضوعي: يقرر أمراً واقعاً. وقد سلم الأنصار بذلك عندما تحرك فيهم «مفعول القبيلة» الضيق (التنافس بين الأوس والخزرج) وأيضاً عندما رأوا أن منطق المهاجرين هو الأرجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة.

بعد هذه الملاحظات التي تفرض نفسها على كل من يقرأ وقائع جلسة سقيفة بني ساعدة كما نقلتها إلينا الروايات المختلفة، ننتقل إلى وقائع الخلاف الذي نشب داخل صفوف المهاجرين أنفسهم بين الهاشميين وغيرهم، وسنرى أن منطق «القبيلة» سيفرض نفسه مرة أخرى.

- ٣ -

- تذكر المصادر أن العباس عم النبي (ص) أثار مسألة الخلافة مع علي بن أبي طالب عندما كان النبي مريضاً مرضه الأخير، فقال له أدخل على النبي واسأله «إن كان الامر لنا بيّنه وإن كان لغيرنا اوصى بنا خيراً»، فامتنع علي. وتضيف بعض الروايات أن علياً خاف إن هو سأل النبي (ص) أن تكون النتيجة سلبية فيحرم الهاشميون من الخلافة إلى الأبد. وعندما توفي النبي (ص) أثار العباس المسألة من جديد مع علي وقال له: «ابسط يدك أبايعك فيقال: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله (ص) ويبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل». فأجابه علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيرنا؟» وتضيف الرواية أن العباس كان قد سأل أبا بكر وعمر إن كان الرسول قد أوصى بشيء فأجابا بالنفي[٢٥].

- وتختلف الروايات حول موقف علي بن أبي طالب من بيعة أبي بكر. من ذلك أن واحدة منها تذكر أنّ علياً كان في بيته إذ جاءه الخبر بأنّ «قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص ما عليه ازار ولا رداء، عجلاً، كراهية أن يبطيء عنها، حتى بايعه»[٢٦]. غير أن المشهور هو تأخر علي مدة من الزمن عن بيعة أبي بكر، احتجاجاً، لأنه كان يرى نفسه أحق الناس بخلافة النبي. وتذهب رواية إلى أنّ علياً «أتي به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله. وقيل له: بايع أبا بكر. فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي. أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقادة وسلموا اليكم الإمارة، وانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار: نحن أولى برسول الله، حياً وميتاً، فانصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون. فقال له عمر إنك لست متروكاً حتى تبايع... وقال له أبو بكر: فإن لم تبايع فلا أكرهك. فقال أبو عبيدة بن الجراح... يا ابن عم: أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالامور ولا

---

(٢٥) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ١، ص ٤.

(٢٦) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٣٦.

أرى أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك وأشد احتمالاً واضطلاعاً به، فَسَلِّمْ لأبي بكر هذا الأمر... فقال علي: الله الله، يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم»[27].

وتذهب روايات أخرى إلى أنه كان لفاطمة، بنت الرسول (ص) وزوجة علي، دور في موقف هذا الأخير، إذ تذكر المصادر أن علياً «خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (ص) على دابة ليلاً في مجالس الأنصار تسألهم النصرة، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدلنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: أَفَأَدَعُ رسول الله (ص) في بيته لم أدفنه وأخرج أنا أنازع الناس سلطانه. فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما الله حسيبهم وطالبهم»[28]. وتقول رواية أخرى: «كان لعلي وجه من الناس حياة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي... ولما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكر»، فجمع بني هاشم عنده واستدعى أبا بكر وأوضح له موقفه بحضرهم ثم بايع وبايعوا.

ـ هذا بينما تذهب رواية أخرى إلى أن علياً امتنع عن مبايعة أبي بكر هو ومن كان معه من الهاشميين و«المستضعفين» من الصحابة، وتذكر المصادر أسماء العباس بن عبد المطلب والزبير بن العوام والمقداد بن عمر وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر، وأن أبا بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب: «فجاء فناداهم وهم في دار علي فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده، لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها. فقيل له: يا أبا حفص إن فيها فاطمة. فقال: وإنْ. فخرجوا فبايعوا إلا علياً» زعم الراوي أنه قال: «حلفت ألاَّ أخرج ولا أضع ثوبي على عاتقي حتى أجمع القرآن». ثم أرسل إليه أبو بكر مرة ثانية وثالثة إلى أن أخرجه عمر «ومعه قوم... فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: بايع. فقال: إن أنا لم أفعل فَمَهْ؟ قالوا اذن والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك». أما أبو بكر فقال: «لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه». وتضيف الرواية: «فلم يبايع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها، ولم تمكث بعد أبيها إلا خمساً وسبعين ليلة» ـ وقيل ستة أشهر ـ وأنه «لما توفيت أرسل علي إلى أبي بكر أن أقبل الينا، فأقبل أبو بكر حتى دخل على علي وعنده بنو هاشم» ثم تكلم علي وشرح موقفه ثم بايع في الغد هو ومن معه في المسجد الجامع[29].

ـ ذلك جانب. وهناك جانب آخر ينقل إلينا منطق «القبيلة» في أوضح صوره: تذكر الروايات أن أبا سفيان قال لعلي: «ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش [= أبو بكر من قبيلة تيم القرشية الضعيفة]. والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً. فقال علي: يا أبا سفيان، طالما عاديت الإسلام وأهله فلم تضره بذلك شيئاً. انا وجدنا أبا بكر لها أهلاً». وتذكر رواية أخرى أنه: «لما استخلف أبو بكر قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فصيل: إنما هي بنو عبد مناف» وتذهب رواية أخرى، وهي أشهر، إلى أنه: «لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم. يا آل عبد مناف، فيم أبو بكر من أموركم. أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس. وقال ـ مخاطباً علياً ـ

---

(27) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢.

(28) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢.

(29) نفس المرجع، ج ١، ص ١٥.

ابسط يدك حتى أبايعك. فأبى علي عليه... وزجره وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة...»[30].

ـ ولم يكن أبو سفيان هو وَحْدَهُ الذي تحدث بمنطق «القبيلة» بمثل هذا الوضوح، إذ تذكر الروايات، في سياق مختلف، أن خالد بن سعيد بن العاص «لما قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله (ص) تربص ببيعته شهرين يقول: يا بني عبد مناف، لقد طبتم نفساً عن أمركم يليه غيركم». وتضيف الرواية: «فأما أبو بكر فلم يحفلها عليه، وأما عمر فاضطغنها عليه. ثم بعث أبو بكر الجنود الى الشام وكان أول من استعمل على ربع منها خالد بن سعيد المذكور، فأخذ عمر يقول: أتؤمِّرُهُ وقد صنع ما صنع وقال ما قال، فلم يزل بأبي بكر حتى عزله وأمَّرَ يزيد بن أبي سفيان»[31]. ويروى أيضاً أن عتبة بن أبي لهب كان له موقف مماثل[32].

ـ لنختم هذه الروايات برواية أخرى تقول: إن أبا قحافة والد أبي بكر سمع، وهو كفيف بمكة، بموت النبي (ص) فقال: «ما صنع الناس؟». فقالوا له: «أقاموا ابنك». قال: «فرضيت بنوعبد مناف بذلك؟». قالوا: «نعم». قال: «وبنو المغيرة؟». قالوا: «نعم». قال: «فلا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع»[33].

وبعد، فماذا يمكن أن يخرج المرء به من نتيجة بخصوص موقف علي من مبايعة أبي بكر؟

أعتقد أن الرواية التي تقول إن علياً سارع إلى مبايعة أبي بكر بمجرد سماعه مبايعة الناس له رواية يصعب تصديقها. ففضلاً عن كونها شاذة وغريبة وسط الروايات الأخرى فإن الوضع ظاهر في نصها (خرج علي في قميص ما عليه ازار ولا رداء...). أما الروايات الأخرى فقد يشك المرء في عبارات بعضها، ولكن من الصعب الشك في مضمونها العام. ذلك لأننا إذا انطلقنا من الشك فيها وتساءلنا: من عسى أن يكون قد وضعها ولأية أغراض؟ فإننا لن نصل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها. فإذا قلنا مثلاً إن الشيعة هم الذين وضعوها ليثبتوا معارضة علي لأبي بكر، وكونه قد بايع «تحت الضغط» فإن لمعترض أن يعترض: لو وضع الشيعة تلك الروايات لضمنوها ما يفيد أن النبي (ص) قد أوصى لعلي بالأمر من بعده، لأن نظرية الشيعة تقوم كلها على «الوصية». وخُلُوُّ الروايات المذكورة من احتجاج علي بـ «الوصية» مثله مثل خلو احتجاج المهاجرين على الأنصار بحديث «الأئمة من قريش». وإذن فليس من مصلحة الرواة الشيعة أن يضعوا روايات من جنس الروايات التي ذكرنا. أما إذا قلنا إن الرواة السنة هم الذين وضعوها واستبعدوا فيها مسألة «الوصية» استبعاداً تاماً فإن لمعترض أن يعترض بأن الروايات المذكورة تطعن في قضية أهل السنة، قضية «إجماع»

---

(30) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 237.

(31) نفس المرجع، ج 2، ص 331.

(32) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2 ج (بيروت: دار العراق للنشر، 1955)، ج 2، ص 83.

(33) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العثمانية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1955)، ص 167.

الصحابة على بيعة أبي بكر. فالرواية التي نقلنا تذكر أنه تخلف عن بيعة أبي بكر صحابة ذوو وزن وسابقة في الإسلام (علي، الزبير، عمار، المقداد، وسلمان وأبو ذر...). واذن فالروايات التي ذكرنا لا تخدم قضية الشيعة (الوصية) ولا قضية أهل السنة (الاجماع)، الشيء الذي يحمل على الاعتقاد في أنها روايات «محايدة» تنقل وقائع جرت بالفعل. ومما يزكي هذا الاعتقاد ما روي بصدد موقف أبي سفيان وخالد بن سعيد وعتبة بن أبي لهب وأبي قحافة والد أبي بكر. ان موقف هؤلاء، كما رأينا، لا علاقة له بالموقف الذي تحكيه الروايات السابقة. على أن هناك شهادة أخرى وردت خارج سياق الروايات المذكورة جميعاً تشهد لها بالصحة. ذلك أن هذه الشهادة تنقل إلينا أن أبا بكر قال وهو على فراش الموت إنه ندم على ثلاثة أشياء فعلها وعلى ثلاثة أخرى ندم على تركها. وأول شيء من الأشياء التي قال إنه ندم على فعلها ما عبر عنه بقوله: «فليتني تركت بيت علي، وإن كان أعلن علي الحرب»[34] وفي رواية أخرى: «وددت اني لم أكشف بيت فاطمة من شيء، وإن كانوا قد غلقوه على الحرب»[35]. وهذا دليل على أن علياً كان قد امتنع فعلاً عن مبايعة أبي بكر وأن هذا الأخير قد اعتبر ذلك بمثابة شن حرب عليه وأنه اقتحم بيته بالقوة. إن هذا التصريح الذي أدلى به أبو بكر يشهد بالصحة لمعظم ما ذكرته الروايات السابقة، إن لم يكن لجميع ما نقلته.

نخلص مما تقدم، إذن، إلى النتيجة التالية وهي أن ما روي حول موقف علي بن أبي طالب من بيعة أبي بكر يعبر عن واقع تاريخي فعلي. إن تلك الروايات إما أنها تروي بـ «أمانة» ما جرى من اتصالات ونقاش وسجال وإما أنها «تجتهد» في تقديم شريط للأحداث، كما يمكن أن يكون قد حصل بالفعل. وفي كلتا الحالتين يجد المرء نفسه أمام الحقيقة التالية، وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي ـ أو الكيفية التي قرئت بها ماجريات ذلك التعيين ـ لم تكن لا «العقيدة» ولا «الغنيمة» وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمنطق «القبيلة»: لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكن التناقضات «القبلية» الداخلية مزقت وحدتهم وأضعفت موقفهم فصار الأمر إلى المهاجرين. عند ذاك بايعت الأغلبية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب، بل أيضاً بفعل اعتبارات قبلية (من قبيلة ضعيفة لم يكن يخشى منها أن تستبد ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقت كانت القبائل القوية متعادلة القوى). هذا إضافة إلى خبرته في مجال ممارسة السياسة في اطار «القبيلة».

أما علي بن أبي طالب فيجب أن نزن موقفه وحججه ومؤهلاته، لا بما ستصبح عليه صورته في مخيال الضعفاء والمضطهدين والاتقياء بعد حرب صفين ومأساة كربلاء: بل يجب النظر إلى وضعيته من داخل المخيال العام الذي كان الصحابة يرون من خلاله الأشياء في ذلك الوقت: وقت مبايعة أبي بكر. ونحن نعتقد أن صورة علي كانت تتحدد في ذلك المخيال

---

(٣٤) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٨.
(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٣.

بالعناصر التالية: كان بالفعل من قرابة النبي (ص) وأحد المسلمين الأوائل الذين رافقوا الدعوة المحمدية من بدايتها. ولكن هذه أمور لم يكن ينفرد بها، خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال «الكفاءة السياسية»: فالرئاسة في المجتمع العربي لم تكن تنال بالوراثة، هذا فضلاً عن أن النبي نفسه كان يتجنب اسناد المناصب إلى ذوي قرباه، وأنه لم يمنحهم أي اعتبار خاص على مستوى «العقيدة»، فهو وحده النبي وجبريل يأتيه شخصياً، وليس له أن يتصل هو بجبريل متى أراد، بل عليه أن ينتظر اتصال جبريل به، وإذن فلا شيء عنده يمكن أن يورثه لغيره في هذا المجال. أما على مستوى «القبيلة» فقد تعامل النبي داخله دائماً على أساس «قواعد السياسة» التي يفرضها منطق «القبيلة». والصحيفة/المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات المتساكنة في المدينة عند هجرته إليها دليل واضح على ما نقول. وإذن فحجة القرابة من الرسول (ص) لم تكن ذات وزن كبير في المناسبة التي نتحدث عنها، مناسبة اختيار خليفة للنبي.

تبقى بعد ذلك معطيات أخرى ما كان يمكن أن تخدم قضية علي بن أبي طالب ولا أن تسمح بقيام نوع من الإجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي نفسها، إذ لا بد أن يكون هناك من يخشى أن تبقى الخلافة أبداً في بني هاشم يتوارثونها أباً عن جد لو ورثها علي[36]. ولربما كان أول من سيعارض هم أبناء عمومة علي، بنو عبد مناف، فضلاً عن القبائل الأخرى. وإذا أضفنا إلى هذا أن كثيراً من الأسر القرشية كانت تحقد على علي لكونه قتل أقاربها أثناء غزوات النبي[37]، وعزلته «القبلية» إذ لم يكن له أصهار خارج عشيرته الضيقة[38]، أدركنا كيف أن جميع «المعطيات السياسية» الفاعلة في ذلك الوقت لم تكن تخدم طموحه ولا قضيته.

- ٤ -

من جميع ما تقدم يبدو واضحاً أن مسألة خلافة النبي (ص) قد تم الفصل فيها بالطريقة التي كانت تمليها الوضعية الاجتماعية القائمة يومئذ: منطق «القبيلة». وبما أن الدعوة المحمدية كانت قد عملت على تجاوز «القبيلة» بالمعنى الضيق للكلمة واحلال «الأمة» محلها كمشروع مستقبلي وكواقع تم الشروع فعلاً في بنائه، فإن منطق «القبيلة» الذي عالج به

---

(٣٦) يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب اختلى بابن عباس يوماً فقال له أتدري ما منع قومكم منكم؟ «يكرهون ولايتكم لهم. . . يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة». نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٣٧) ورد في رسالة بعثها علي لمعاوية خلال السجال الذي دار بينهما حول الخلافة: «وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جانباً واخرج إليّ. . . فأنا أبو حسن قاتل جدك وخالك وأخيك شدخاً يوم بدر وذلك السيف معي وبذلك القلب ألقى عدوي». يتعلق الأمر بجد معاوية لأمه عتبة بن أبي ربيعة وخاله الوليد بن عتبة وأخوه حنظلة بن أبي سفيان. وشدخاً: كسراً. انظر: علي بن أبي طالب (الامام)، نهج البلاغة، ٤ ج في ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.])، ج ٣، ص ١١.

(٣٨) كانت زوجته فاطمة بنت ابن عمه كما قلنا وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم فهي من عمومته كذلك. ولم يتزوج على فاطمة حتى توفيت. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

الصحابة مسألة الخلافة كان أقرب ما يكون إلى «اختيار الأمة»، إلى العمل برأي «الأغلبية»، الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل بالمعنى «الكيفي»: إن وزن المهاجرين، كيفياً، كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعلوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه.

والأمور في السياسة بنتائجها. إنَّ شبه الإجماع الذي انتخب به أبو بكر قد تحول بمجرد الشروع في ممارسة مهامه كخليفة للنبي إلى اجماع حقيقي وشامل في «المركز». أما «الأطراف» فقد كانت في حالة تمرد وردة كما ذكرنا قبل. لقد برهنت التجربة بالفعل أن أبا بكر كان أقدر على معالجة الموقف الحرج جداً الذي وجدت فيه دولة الدعوة المحمدية نفسها مع ظاهرة «الردة» التي كانت عامة وشاملة، إذ لم يسلم منها سوى المدينة ومكة والطائف. لقد وجد أبو بكر نفسه أمام مهمة «إعادة الفتح»، إعادة بناء الدولة. وقد نجح في هذه المهمة نجاحاً باهراً إذ تمكن من القضاء على حركات الردة جميعها، وأكثر من ذلك شرع في استئناف العمل في تحقيق مشروع الدعوة المحمدية كاملاً، فدشن عمليات فتح فارس والشام. وأمام هذا التوفيق الذي حالفه والنجاحات التي حققها لم يجد صعوبة في اقناع من كان يهمهم الأمر بتعيين عمر بن الخطاب خليفة له حين شعر بأن المرض الذي ألزمه الفراش ستكون فيه وفاته.

وإذا انتقلنا الآن إلى الكيفية التي تمت بها بيعة عمر بن الخطاب خليفة لوجدنا أنفسنا أمام ظروف ومعطيات تختلف تماماً عن تلك التي اكتنفت مبايعة أبي بكر. لقد كان الأمر قد خرج من الأنصار نهائياً فأصبحت الدولة دولة قريش بدون منازع. إن أبناء قريش هم الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهاهم الآن في العراق والشام ينازلون الدولتين العظيمتين في ذلك الوقت الفرس والروم. أما علي بن أبي طالب فكان يعيش كغيره من الهاشميين في «المركز» ـ المدينة ـ في هدوء واحترام، ولم يسمع عنهم شيء يستحق الذكر طيلة خلافة أبي بكر. أما غيرهم من بني عبد مناف، ويتعلق الأمر ببني أمية أساساً، فكان منهم جل القواد الذين قادوا الجيوش التي أخمدت حركات الردة وقامت بفتح العراق والشام. ويشتهر خالد بن الوليد في هذا المجال كأكبر وأنجح القواد العسكريين زمن أبي بكر، وهو من بني مخزوم حلفاء بني أمية. ويمكن القول بصفة عامة إن قبائل قريش، التي يمكن أن تتخذ موقفاً اعتراضياً ما، كانت تتحمل نصيباً من المسؤولية وتساهم مساهمة أساسية في عملية إعادة بناء الدولة. والحق أن الدولة كانت دولتها منذ أواخر حياة النبي (انظر تحليل المقريزي لاحقاً). وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات الموضوعية ثقة الناس في أبي بكر واحترامهم لاختياره من جهة وقوة شخصية عمر بن الخطاب وخوف الناس منه من جهة أخرى، أدركنا كيف أن تعيين أبي بكر لعمر خليفة بعده كان لا بد أن يحظى بالقبول.

على أن أبا بكر لم يستبد بتعيين عمر استبداداً. فالمصادر تجمع أنه استشار كبار الصحابة، وهم رجال الدولة أصحاب النفوذ، مثل عبد الرحمان بن عوف وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله وأسيد بن حضير الأنصاري وسعيد بن زيد وغيرهم. . . ولكن المصادر

لا تذكر أنه استشار علي بن أبي طالب. والمثير للانتباه حقاً هو أن المصادر تسكت تماماً عن علي بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يحمل على الاعتقاد أنه كان ـ بلغتنا السياسية المعاصرة «يؤدي ثمن موقفه» من بيعة أبي بكر. وإذا كانت الروايات تجمع على أن «الناس» بمن فيهم كبار الصحابة، قد أبدوا تخوفهم من شدة عمر وغلظته وأنه كان هناك من يرى نفسه أحق بالأمر من غيره[39] فإن احترام الناس لأبي بكر وحبهم له من جهة وعدم وجود أي شيء يمكن الاعتراض به على عمر بن الخطاب سوى شدته وصلابته ـ على الحق ـ من جهة أخرى قد جعل قضية تعيينه تمر بدون معارضة. وتذكر المصادر أنه بعد أن ضمن أبو بكر موافقة كبار الصحابة أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا وخطب فيهم فقال: «أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يلي أموركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم فيأمركم. وإن شئتم اجتمعتم فَأْتَمَرْتُمْ ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي. . .» فقالوا: «أنت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا»[40]. ثم أرسل أبو بكر إلى عمر فقال له: «أحبك محب وأبغضك مبغض، وقديماً يحب الشر ويبغض الخير. فقال عمر: لا حاجة لي بها. فقال أبو بكر: لكن بها إليك حاجة، والله ما حبوتك بها بل حبوتها بك» ثم أعطاه كتاب تعيينه وكان من تحرير عثمان بإملاء أبي بكر وأمره أن يقرأ على الناس، ونصه: «بسم الله الرحمان الرحيم. هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي قحافة، آخر عهده في الدنيا نازحاً عنها وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها: إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن تروه عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فالخير أردت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»[41].

ترك النبي (ص) الناس دون أن يوصي لأحد من بعده. وأَعْتَقِدُ أنه فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه دائماً فوق الجميع بوصفه نبياً رسولاً، فلم يكن يعامل الناس كشيخ قبيلة ولا كملك، وقد رفض هذا اللقب مراراً، ولم يكن يعتبر نفسه أباً يورث بل لقد فصل في هذه المسألة فقال: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة»[42]. هذا فضلاً عن أن التقاليد القبلية العربية لم تكن تورث الرئاسة، فالرئاسة على القوم منصب يستحقه الفرد لنفسه، بخصاله وكفاءته. أما استخلاف أبي بكر لعمر فلم يكن وصية بل كان بعد مشورة، ولم تكن

---

(39) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٣.

(40) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٩. ويورد الطبري الخبر في صورة أخرى قال: «أشرف أبو بكر على الناس. . .وقال: أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما آلوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا فقالوا سمعنا وأطعنا». الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

(41) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩.

(42) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤؛ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦٦. «كان أبو بكر قد احتج بهذا الحديث، ونصه «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال» (= مال بيت المال). احتج أبو بكر بهذا الحديث على فاطمة بنت الرسول حين ذهبت إليه هي والعباس يطلبان ميراثهما من النبي (ص) وهما حينئذ يطلبان أرضه في فدك وسهمه من خيبر فرفض أبو بكر محتجاً بالحديث المذكور وقال: «وإني والله لا أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعته» وتضيف الرواية: «فهجرته فاطمة فلم تكلمه في ذلك الوقت حتى ماتت».

لِـ «وارث» أو لقريب بل كانت لشخص من قبيلة أخرى، كان عَلى رأس المؤهلين للمنصب. ولم يكن هذا التدبير الذي سلكه أبو بكر مما ينافي التقاليد القبلية العربية، بل كان من التقاليد المعمول بها أن «الرئيس» يعين أمير الحرب ومن يخلفه إن قتل ومن يخلف هذا الأخير... وقد فعل رسول الله (ص) ذلك في غزوة مؤتة. ولا بد من التذكير هنا أن المسلمين كانوا في حالة حرب مع الروم عندما مرض أبو بكر مرض موته.

وإذن فمبادرة أبي بكر إلى تعيين من يخلفه، بعد استشارة كبار الصحابة وهم «ممثلو الرأي العام» يومئذ، كان عملاً اجتهادياً أملاه عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة. وسيلجأ عمر بن الخطاب إلى تدبير اخر، أو كما نقول اليوم إلى «مسطرة» أخرى في «انتخاب» من يخلفه. ذلك أنه عندما طعن[43] وخاف الصحابة (رجال الدولة) وفاته طلبوا منه أن يعين من يخلفه فتردد، ثم اقترحوا عليه أن يعين أبنه عبد الله فرفض. وقيل إنه فكر في علي بن أبي طالب ثم عدل عن الفكرة وقال: «ما أريد ان أتحملها حياً وميتاً» ثم اقترح على الناس ستة مرشحين سموا منذ ذلك الوقت بـ «أهل الشورى» كلفهم بانتخاب واحد منهم خليفة. وهؤلاء الستة هم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله. ثم استدعى هؤلاء الستة وقال لهم: «إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد قبض رسول الله (ص) وهو راض عنكم» ثم أضاف إليهم ابنه عبد الله «يحضر مشيراً ولا يكون له من الامر شيء»[44].

كان هؤلاء الستة هم «الممثلون للرأي العام» يومذاك وكانوا في نفس الوقت يشكلون كبار الصحابة ذوي السابقة في الإسلام: لقد كانوا جميعاً من «المبشرين بالجنة» وهذا أمر كان له اعتبار يومئذ، إنه عنوان على المصداقية الدينية. لقد استبعد عمر بن الخطاب إبن عمه سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل مع أنه كان هو الآخر من «العشرة المبشرين بالجنة»، استبعده لأنه كان من قرابته، كما منع تعيين ابنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك اعتبارات على مستوى «القبيلة» جعلت هؤلاء الستة المرشحين للخلافة دون غيرهم من كبار الصحابة الذين لم تكن لهم «قبائل»: وهكذا فعثمان بن عفان من بني أمية، وعلي بن أبي

---

(٤٣) طعنه في الفجر أبو لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبة، وكان مجوسياً، أو نصرانياً، كان يشتغل في المدينة نجاراً ونقاشاً وحداداً وقد اشتكى حاله إلى عمر لكثرة ما يفرضه عليه المغيرة سيده من ضريبة (خراج) فأجابه عمر «ما أرى خراجك بكثير على ما تصنعه من أعمال»، فحقد عليه واغتاله بخنجر وقت صلاة الصبح. انظر: الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠. ويقال أن ذلك كان مؤامرة اشترك فيها أبو لؤلؤة وجفينة وهو نصراني من أهل الحيرة والهرمزان أحد قادة الفرس وكان أسيراً في المدينة، وقد رآهم عبد الرحمن بن أبي بكر مجتمعين يتحدثون فاضطربوا فقاموا منصرفين وسقط منهم خنجر له رأسان تبين في الغد أنه نفس الخنجر الذي قتل به عمر. ولما سمع عبيد الله بن عمر بالخبر أخذ سيفه وهجم على الهرمزان فقتله. وإذا صحت هذه الرواية فإن اغتيال عمر يكون من تدبير الهرمزان بدافع الانتقام لقومه الفرس بعد أن فتح العرب بلادهم في عهد عمر. الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧.

(٤٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٠.

طالب من بني هاشم، وهما معاً من بني عبد مناف. أما عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص فهما من قبيلة زهرة. وأما الزبير فكان من بني أسد بن عبد العزي وأما طلحة فمن تيم قبيلة أبي بكر. وواضح أن طلحة لم يكن ليطمع في الخلافة لأنه من قبيلة سبق أن كان منها خليفة (أبو بكر) هذا فضلاً عن كونها لا تكافىء القبائل الأخرى. ومثل طلحة في ذلك الزبير بن العوام فهو من بني أسد بن عبد العزي بن قصي وهم قبيلة صغيرة بالقياس مع بني عبد مناف أبناء عمها، هذا فضلاً عن أنه، أعني الزبير، كان يقف في صف بني هاشم، فهو ابن عمة رسول الله وبالتالي فلم يكن ليتقدم امام علي بن أبي طالب. يبقى بعد ذلك عبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وهم كما قلنا من زهرة، ومع أن هذه كانت قبيلة ذات شأن فإنها لم تكن تضاهي ولا تكافىء بني عبد مناف، لا في الجاهلية ولا في الإسلام. وإذن فالمسألة ستكون محصورة في بني عبد مناف والمنافسة ستكون بين علي بن أبي طالب من بني هاشم وبين عثمان بن عفان من بني أمية... وهذا ما حدث بالفعل.

ذلك أن هؤلاء الستة «أهل الشورى» اجتمعوا، واختلفوا. وكان عمر قد حدد لهم أجلاً لاختيار الخليفة، وهو اليوم الثالث بعد وفاته، وأوصى أن تخضع الأقلية للأغلبية لزوماً وأوصاهم: «ان اتفق خمسة ورفض واحد وأبى الانصياع للأغلبية فاقتلوه، وكذلك أن اتفق أربعة ورفض إثنان، يقتل الإثنان. أما إذا تعادلت الكفتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت إبنه عبد الله يرجح إحدى الكفتين وقال لهم: وفإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»[45].

وإذا نحن اعتبرنا ميولات هؤلاء الستة ونوع العلاقات القائمة بينهم فإننا سنجد أن عثمان بن عفان كانت حظوظه أكبر من حظوظ علي. وهذا ما أدركه هذا الأخير، إذ تذكر الروايات أنه قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر: «ان اطيع فيكم قومكم لم تؤمروا أبداً. وتلقاه العباس فقال [علي]: عدلت عنا. فقال [العباس]: وما علمك؟ قال: قرن بي عثمان وقال [عمر]: كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف: فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمان، وعبد الرحمان صهر عثمان[46]، لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمان عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمان. فلو كان الآخران معي لم ينفعاني، بله إني لا أرجو إلا أحدهما [يعني الزبير]. فقال له العباس: لم أرفعك في شيء إلا رجعت إليّ مستأخراً بما أكره: أشرت عليك عند وفاة رسول الله (ص) أن تسأله فيمن هذا الأمر فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سماك عمر في الشورى الا تدخل معهم فأبيت. احفظ عني واحدة: كلما عرض عليك القوم فقل: لا، إلا أن يولوك. واحذر هؤلاء الرهط فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر [الحكم] حتى يقوم لنا به غيرنا، وأيم الله لا يناله إلا بشر لا ينفع معه خير. فقال علي: أما لئن بقي عثمان لأذكرنه ما أتى، ولئن مات ليتداولنها بينهم، ولئن فعلوا ليجدني حيث يكرهون»[47].

---

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٤.
(٤٦) تزوج عبد الرحمن بن عوف أم كلثوم بن عقبة بن أبي معيط وهي أخت عثمان.
(٤٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

ومهما يكن، وسواء صحت هذه الرواية بألفاظها ومعناها أم لم تصح، فإن وقائع «الشورى» تؤكد أن الصراع كان بالفعل شديداً بين علي وأنصاره وعثمان وأهله، أي بين بني هاشم وبني أمية. إنه الصراع نفسه الذي كان قائماً بينهما في الجاهلية، والذي غطى عنه الإسلام لمدة من الزمن، لينبعث بأقوى مما كان. لم يستطع «أهل الشورى» حل المشكلة بسهولة، فاقترح عبد الرحمان بن عوف في اليوم الثالث والأخير طريقة للخروج من المأزق: أن يتنازل هو عن حقه في الترشيح للخلافة مقابل أن يتولى عملية اختيار واحد منهم بعد أخذ رأيهم ومشاورة الناس، فوافقوا، فاقترح عليهم، تسهيلاً للمهمة، أن يتنازل ثلاثة لثلاثة فتنازل الزبير لعلي وتنازل طلحة لعثمان وتنازل سعد لعبد الرحمان بن عوف[48]. وبما أن هذا الأخير كان قد تنازل عن حقه في الترشيح فقد انحصر الأمر في اثنين: علي وعثمان. وفي رواية أخرى أن عبد الرحمان بن عوف خلا بكل واحد منهم طالباً رأيه فيمن يستحقها إذا لم تكن له هو، فانحصرت الترشيحات لديه في علي وعثمان[49]. ثم خرج عبد الرحمان بن عوف على الناس يسألهم رأيهم: هل يفضلون علياً أم عثمان.

ولما كان الصباح «بعث ـ عبد الرحمان ـ إلى من حضره من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار وإلى أمراء الأجناد فاجتمعوا حتى ٱلتجّ المسجد بأهله فقال: أيها الناس، ان الناس قد أحبوا أن يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا من أميرهم. فقال سعيد بن زيد: إنا نراك أهلاً لها. فقال: أشيروا علي بغير هذا. فقال عمار: إن أردت ألا يختلف المسلمون فبايع علياً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق. ان بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. فشتم عمار ابن أبي سرح وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟ فتكلم بنو هاشم وبنو أمية. فقال عمار: أيها الناس، إن الله عز وجل أكرمنا بنبيه وأعزنا بدينه فأنى تصرفون هذا الأمر عن أهل بيتكم»[50].

وفي رواية أخرى قال عمار: «يا معشر قريش أما إذا صرفتم هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم هاهنا مرة وهاهنا مرة فما انا بآمن من أن ينزعه الله فيضعه في غيركم كما نزعتموه أهله في غير أهله»[51]. فقال رجل من بني مخزوم مخاطباً عماراً: «لقد عدوت طورك يا ابن سمية وما أنت وتأمير قريش لأنفسها». فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمان أفرغ قبل أن يفتتن الناس. فقال عبد الرحمان: «إني قد نظرت وشاورت فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلاً. ودعا علياً فقال: عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخليفتين من بعده. قال: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ عملي وطاقتي. ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلي: قال [عثمان]: نعم. فبايعه. فقال علي: حبوته حبو دهر. ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا... فقال عبد الرحمان.. يا علي لا تجعل على نفسك سبيلاً فإني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان... فقال المقداد: ما رأيت مثل ما أوتي إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم. إني لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما أقول أن أحداً أعلم ولا أقضى منه بالعدل. أما والله لو أجد عليها أعواناً» وفي رواية

---

(٤٨) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٦.

(٤٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣.

(٥١) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٥٢.

أخرى أن المقداد قال: «أما وأيم الرحمان لو أجد على قريش أنصاراً لقاتلتهم كقتالي إياهم مع رسول الله يوم بدر»[٥٢]. فقال علي: «إن الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تداولتموها بينكم»[٥٣].

يبقى أن نضيف أن رواية أخرى تقول إن عبد الرحمان بن عوف كان قد طلب رأي الزبير وسعد بن أبي وقاص فيمن يرونه أحق بالخلافة إذا لم يكن هو صاحبها، فأجاب كل منهما بتفضيل عثمان. وتذكر رواية أخرى أن طلحة كان غائباً وعندما عاد قيل له: الناس قد بايعوا عثمان. قال: «كل قريش راض به؟»، قالوا: نعم. فذهب إلى عثمان وبايع[٥٤]. وتوضح بعض الروايات سبب اختيار عبد الرحمان بن عوف لعثمان بكون هذا الأخير قبل بدون تحفظ شرط «العمل بكتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر»، بينما تحفظ علي وقال: «اللهم لا. ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي»[٥٥]، بينما تذهب رواية أخرى إلى أن عبد الرحمان بن عوف اشترط على عثمان شرطاً كان قد اشترطه عمر قبل وفاته وهو «أن لا يجعل عثمان احداً من بني أمية على رقاب الناس، وألا يجعل علي أحداً من بني هاشم على رقاب الناس» فقبل عثمان بينما أجاب علي عبد الرحمان بن عوف بقوله «مالك ولهذا إذا قطعتها في عنقي، فإن علي الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بهما كان في بني هاشم أو غيرهم. فقال عبد الرحمان: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط. قال علي: والله لا أعطيكه أبداً»[٥٦].

يتضح من كل ما سبق، ومهما يكن نوع تقديرنا للروايات التي عرضنا وليس هناك غيرها في كتب المؤرخين، أن الصراع خلال عملية «الشورى» لاختيار من يخلف عمر بن الخطاب كان، على مستوى «القبيلة»، بين بني هاشم ممثلين في علي بن أبي طالب، وبني أمية ممثلين في عثمان بن عفان. وإذا نحن وقفنا بالمسألة عند هذا المستوى الضيق (بنو هاشم/بنو أمية) وحكمنا مقياس الأغلبية/الأقلية فإننا سنجد أن بني أمية، وبكيفية عامة بني عبد شمس، كانوا أكثر عدداً من بني عمومتهم: بني هاشم. دليل ذلك أننا إذا اعتمدنا تعداد المسلمين في المرحلة المكية وحدها، وكان عددهم ٢٦٧ رجلاً، فإننا سنجد أن ١٢ منهم فقط كانوا من بني هاشم والمطلب بينما كان عدد المسلمين من بني عبد شمس ٢٦ رجلاً[٥٧]، علماً بأن بني عبد شمس كانوا في مقدمة المحاربين للدعوة المحمدية. على أنه يمكن أن نتصور حجم بني هاشم والمطلب من خلال ما ذكره كتاب السيرة من أن عددهم لم يكن يتعدى ٤٥ رجلاً عندما دعاهم النبي في مكة لتبليغهم الدعوة يوم نزل قوله تعالى ﴿وأنذر عشيرتك

---

(٥٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.
(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٨٣.
(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٦.
(٥٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.
(٥٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.
(٥٧) انظر لائحة المسلمين في المرحلة المكية وأسماءهم وقبائلهم في: صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، آخر الجزء الأول.

﴿الأقربين﴾[58] وإذن فالأغلبية العددية لا بد أن تكون في بني أمية في المدينة، خصوصاً بعد فتح مكة ودخول قريش كلها في الإسلام. وإذا أضفنا إلى هذا بني مخزوم، حُلفاء بني أمية ضد بني هاشم، وقد رأينا قبل أحدهم يرد على عمار بن ياسر بعنف، أدركنا كيف أن «الشورى»، التي تعني أخذ رأي رؤساء «الناس»، كانت من الناحية العددية، الانتخابية الديمقراطية، لصالح عثمان بدون منازع. أما إذا أضفنا إلى ذلك النفوذ السياسي والإداري داخل الدولة فإننا سنجد أن «الكلمة» ستكون حتماً لبني أمية، إذ لم يكن لبني هاشم من «الأمر» شيء في هذا المجال، كما سيتضح في الفقرة التالية.

- ٥ -

لربما كان تقي الدين المقريزي هو الوحيد من بين المؤرخين القدامى الذي طرح مسألة تغلب بني أمية على بني هاشم واستيلائهم على السلطة طرحاً موضوعياً يلتمس أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها. لقد خصص للموضوع كتاباً صغيراً، فريداً في بابه في تآليف القدماء، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم[59]، استهله بقوله: «أما بعد، فإني كثيراً ما كنت أتعجب من تطاول بني أمية إلى الخلافة... وأقول: كيف حدثتهم أنفسهم بذلك، وأين بنو أمية وبنو مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) ولعينه[60] من هذا الحديث، مع تحكم العداوة بين بني أمية وبني هاشم في أيام جاهليتهما وشدة عداوة بني أمية لرسول الله (ص) ومبالغتهم في أذاه وتماديهم على تكذيبه... إلى أن فتح مكة فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف... فلعمري لا بُعْدَ أبعد مما كان بين بني أمية وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها نسب...»[61].

وبعد أن يؤكد المقريزي أن «أسباب الخلافة»، من «القرابة والسابقة والوصية» ـ على رأي من يقول بالوصية ـ قد اجتمعت كلها في علي بن أبي طالب «وليس لبني أمية شيء من ذلك»، يأخذ في استعراض المواقف المعادية التي وقفها بنو أمية ضد بني هاشم في الجاهلية وضد الدعوة المحمدية نفسها وتزعُّم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حروبها مع النبي، ثم ينتهي إلى القول: «وما زلت طوال الأعوام الكثيرة أعمل فكري في هذا وأشباهه... إلى أن اتضح لي، والحمد لله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنعهم بني هاشم. وذلك أن أعجاز الأمور لا تزال أبداً تالية لصدورها والأسافل من كل شيء تابعة لأعاليها وكل أمر كان خافياً إذا انكشف سببه زال التعجب منه...»[62].

---

(٥٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٤٠.

(٥٩) نعتمد هنا طبعة ليدن ١٨٨٨.

(٦٠) يوصف الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس (وهو والد مروان بن الحكم) يوصف بـ «طريد رسول الله» لأن النبي طرده من المدينة إلى الطائف لأنه كان يقلده بسخرية في مشيته وحركته.

(٦١) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبني هاشم (طبعة ليدن، ١٨٨٨)، ص ٢.

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠ ـ ٣١.

ما هي هذه «الصدور» و«الأعالي»، أو المقدمات والأسباب، التي كانت وراء تلك «الأعجاز» و«الأسافل»، أو النتائج: وراء تمكّن بني أمية من الاستيلاء على الخلافة وفشل بني هاشم في ذلك؟

يستبعد المقريزي كما رأينا «الأسباب» النظرية الموجبة للخلافة، الأخلاقية منها والدينية العقدية، ويركز اهتمامه على الأسباب العملية الخاصة التي مكنت بني أمية من النفوذ والسلطة، وفي مقدمتها «الإمرة» على القبائل والمناطق. وهكذا يستعرض أسماء عمال النبي فيلاحظ أن عماله على مكة والطائف ونجران وكندة واليمن وعمان والبحرين وتيماء وخيبر وفدك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم، ثم يخرج بالنتيجة التالية في صيغة سؤال: «فإذا كان رسول الله (ص) قد أسس هذا الأساس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليتهم أعماله فيما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يحتدّ في الولاية أملهم»[63].

وبعد أن يشير المقريزي إلى أن النبي لم يخص بني هاشم بشيء من «الأعمال» وإلى استنكاف علي بن أبي طالب من سؤال النبي عند مرض موته إن كان له من الأمر شيء، كما نصحه العباس بذلك، وبعد أن يذكر وقائع ومناسبات تنبأ فيها الرسول (ص) لرجال بني أمية بالحكم والامارة، ينتقل إلى عهد أبي بكر فيقول: «وقد اقتدى برسول الله (ص) في ولاية الأعمال أبو بكر الصديق (رض) فإنه لما استخلف بعد رسول الله (ص) وارتدت العرب قطع (رض) البعوث وعقد أحد عشر لواء على أحد عشر جنداً» فكان خمسة منهم على هذه الجيوش (خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل والمهاجر بن أمية، من بني مخزوم، وخالد بن سعيد بن العاص وعمرو بن العاص من بني أمية) وهم الذين قضوا على حركات الردة. وعندما قرر أبو بكر فتح العراق والشام كلف خالد بن الوليد بالعراق وعقد ليزيد بن أبي سفيان على جيش الشام، ثم أمده بجيوش أخرى على رأسها أخوه معاوية ثم خالد بن سعيد بن العاص وعكرمة بن أبي جهل وعمرو بن العاص والوليد بن عقبة الذين كانوا على رأس قوات أخرى تعمل في الشام ثم لحق بهم خالد بن الوليد، فكان فتح الشام كله تقريباً على يد قواد من بني أمية وحلفائهم[64]. ثم سار عمر بن الخطاب على نفس النهج فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعمان واليمامة والبحرين والشام والجزيرة ومصر من بني أمية وحلفائهم.

ويختم المقريزي بالنتيجة التالية، قائلاً: «فانظر كيف لم يكن في عمال رسول الله (ص) ولا في عمال أبي بكر وعمر (رض) أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حدد أنياب بني أمية وفتح أبوابهم وأترع كأسهم وفتل أمراسهم»[65].

وإذا نحن أردنا أن نعبر بلغتنا السياسية المعاصرة عن مضمون وجهة نظر المقريزي حول الأسباب والعوامل التي مكنت الأمويين من استلام زمام الحكم وابعاد منافسيهم بني

---

(٦٣) نفس المرجع، ص ٣٤.
(٦٤) نفس المرجع، ص ٣٩.
(٦٥) نفس المرجع، ص ٤١.

هاشم أمكن القول: إن الأمويين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان حين «الشورى»، ومن الانتصار على علي بن أبي طالب على ساحة المواجهة المسلحة، لأنهم كانوا هم أصحاب الدولة منذ البداية.

ولا بد للمرء من استحضار طبيعة بنية الدولة، دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلفاء الأربعة، إذا هو أراد أن يفهم كيف أن انتقال الحكم إلى الأمويين كانت تبرره، بل تفرضه، الكيفية التي كانت تتأسس بها الدولة وتتبنين. والواقع أن دولة الدعوة المحمدية إذا كانت قد بدأت تتأسس مباشرة، بعد الهجرة إلى المدينة، فإن التأسيس الحقيقي لهذه الدولة إنما تم بعد فتح مكة. ذلك لأن الطريقة التي تم بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشاً، بمن في ذلك زعماؤها وكبراؤها وحكومتها، ينضمون إلى دولة المدينة، مسلمين، محتفظين بوضعيتهم الاجتماعية وبمراتبهم داخل تلك الوضعية. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل عائلة تلتحق بأهلها وبنيها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت. وبما أن العدد والعدة، أي القوة المادية في «دولة» قريش بمكة قبل الإسلام كانت لبني أمية وبني مخزوم، ثم لبني أمية خاصة بعد غزوة بدر، فإن دولة الدعوة المحمدية قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة، بزعامة غير معلنة لبني أمية. هذا أمر واقع تشهد له شواهد عديدة. من ذلك مثلاً المكانة المرموقة التي كانت لأبي سفيان زعيم الأمويين، وزعيم قريش أيضاً داخل دولة الدعوة. فقد أعيد له اعتباره الكامل، لا بل احتفظ له باعتباره ومكانته ساعة فتح مكة حينما أمر الرسول (ص) بالنداء في أهلها: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وقد بقي أبو سفيان يعامل معاملة «سيد القبيلة» طيلة حياة النبي (ص) إلى درجة أن بعض المصادر تذكر نقلاً عن ابن عباس قوله: «ما سأل أبو سفيان رسول الله شيئاً إلا قال: نعم»[66]. وإذا أضفنا إلى هذا ما أشار إليه المقريزي قبل، من أن النبي (ص) عين أبا سفيان عاملاً على نجران وترك عتاب بن أسيد الأموي عاملاً له على مكة بعد فتحها وجعل عماله على اليمن والبحرين. . . من الأمويين وحلفائهم، أدركنا كيف أن بنية دولة الدعوة المحمدية قد أصبحت، بعد فتح مكة، بنية قرشية الطابع، يتولى السلطة الإدارية والمالية (العمال، وعمال الصدقات) فيها رجال من نفس القبيلة التي كانت لها السلطة الإدارية والمالية في مكة قبل الفتح: بنو أمية وحلفاؤهم. وتأتي حروب الردة، زمن أبي بكر لتضيف لهم السلطة العسكرية. فالقواد العسكريون الذين قاموا بقمع وتصفية حركات الردة وادعاء النبوة كانوا من بني مخزوم وبني أمية أساساً، وهؤلاء القواد هم الذين قاموا أيضاً بعمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم في فارس ومصر وافريقيا. وهكذا يكون «أشراف الناس في الجاهلية هم أشرافهم في الإسلام» كما ورد في الأثر (مع إضافة: «إذا فقهوا»).

ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع «حروب الردة» التي تمت من خلالها عملية اعادة بناء الدولة. كانت دولة الدعوة المحمدية زمن النبي (ص) دولة إتحادية الطابع. لقد قامت نواتها،

---

(٦٦) رواه مسلم في صحيحه. ذكره: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٢٢.

كما بينا قبل، على أساس صحيفة النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في المدينة يومئذ، والتي كانت أشبه ما تكون بـ «دستور اتحادي». وقد تكرس هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل «تدخل في الإسلام»، الواحدة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من زعمائها أم تلبية من جانبهم لدعوة مكتوبة جاءتهم من النبي (ص)، أو رضوخاً لنفوذ وسلطان الدولة الجديدة. وفي جميع الأحوال، كان «الدخول في الإسلام» يعني اعلان الولاء السياسي لدولة الدعوة. وبما أن الشيء الوحيد المادي الملموس الذي كان يمكن أن يكون معبراً عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة فإن القبائل التي أعلنت إسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤونها، على رأسها نفس ساداتها وحكامها. أما ممثلو النبي (ص) عندها فلم تكن مهمتهم تتعدى جمع الزكاة وتعليم الناس الإسلام. وإذا كانت هناك استثناءات في هذا المجال فإن القاعدة العامة هي أن النبي (ص) لم يكن يطلب من «أمراء» البلدان وشيوخ القبائل التنازل عن إمرتهم وسلطانهم، بل كانوا يتركون في مناصبهم بمجرد ما يعلنون، نيابة عن أنفسهم وقبائلهم، عن اعتناق الاسلام. وتحتفظ لنا المصادر بوثيقة هامة في هذا الصدد هي نص الرسالة التي بعثها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ونصها: «بسم الله الرحمان الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر. سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله وصدق، فإني أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك»[٦٧].

وهكذا كانت بنية دولة الدعوة المحمدية، عندما أصبحت هذه الدولة تضم في آخر أيام حياة النبي (ص) الجزيرة العربية كلها تقريباً، كانت أشبه ما تكون ببنية دولة إتحادية. فالبلاد التي دخل أهلها في الإسلام بالفتح كان النبي يولي عليها عماله، وهذه كانت حال بلاد الحجاز ونجد. أما النواحي الأخرى فقد أقر النبي عليها أمراءها ورؤساءها بمجرد ما يعلنون اسلامهم ويقبلون دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدفعون الجزية. وهذه كانت حال «مملكة البحرين» التي أسلم عليها «مَلِكُـ»ها المنذر بن ساري و«مملكة عمان» التي أسلم عليها أميرها جيفر وعبد ابنا الجنلي، وإمارات اليمن التي كان عليها أمراء ينيون حميريون باستثناء صنعاء التي كان عليها باذان بن ساسان الفارسي، وكانوا قد أسلموا جميعاً. أما امارات «ايلة» ودومة الجندل» و«نجران» فقد كان أمراؤها نصارى يدفعون الجزية، وكذلك حال إمارة «تيماء» التي كان أميرها يهودياً. ولم يكن أهل هذه البلدان جميعاً، سواء التي أسلم عليها أمراؤها وملوكها، أو الذين صالحوا وقبلوا دفع الجزية، ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيساً لقبيلة كبرى (قريش) نالت «ملكاً» بواسطة النبوة، فصارت القبائل تدفع إليها الزكاة، تماماً كما كانت تفعل قبل الإسلام عندما كانت تدفع «الاتاوة» لملوك كندة أو غيرهم الذين لم تكن علاقاتهم بالقبائل المنضوية تحت لوائهم تتعدى دفع الاتاوة والتجنيد «العسكري» - في إطار التحالفات القبلية، عند الحاجة. **إن بنية دولة «القبيلة» هي دائماً بنية دولة اتحاد فدرالي.**

---

(٦٧) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥)، ص ١٢٦.

ولذلك فما أن انتشر بين القبائل خبر مرض النبي عقب عودته من الحج حتى أخذت تتسابق، وكأنها كانت على موعد، إلى التمرد والثورة ضد عمال النبي على «الصدقات» والتحرر بالتالي من «الاتاوة» كما فعلت القبائل الصغيرة. أما القبائل الكبيرة فلم تخف طموحها إلى استرجاع ملك قديم كما فعل بنو ربيعة في البحرين عندما أجمعوا على الثورة وقالوا: «نرد الملك في المنذر بن النعمان بن المنذر» الذي عادوا فملكوه عليهم فعلاً[٦٨]. ليس هذا وحسب بل لقد كان أخطر تلك الثورات تطمح إلى القضاء على ملك قريش واقرار ملك آخر مكانه انطلاقاً من ادعاء النبوة، كما بينا قبل. وهكذا، فبما ان خلافة النبي (ص) قد انتقلت إلى المهاجرين، أي إلى قريش، فإن «الردة» خلقت وضعاً جديداً تماماً: **قريش حاملة راية الاسلام هذه المرة تعيد تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمائهم. وعلى رأس قريش الآن بنو أمية وحلفاؤهم من ثقيف وبني مخزوم**، وهم بنو عمهم الأعلون أبناء قيس بن مضر، ومن هنا سيصبح التصنيف إلى «قيس» و«كلب» أو إلى «مضر» و«ربيعة» أو بصورة عامة إلى «عدنان» و«قحطان» من التصنيفات الأساسية على مستوى القبيلة. وهذا سيكرس انطلاقاً من بداية العصر الأموي خاصة.

ما يهمنا التأكيد عليه الآن هو أنه تَمَّ إدخال «العرب» في الإسلام بالقوة هذه المرة، قوة قريش وأبناء عمومتها من قيس ومضر. و«الآخر» القريب بالنسبة لمجموعة «مضر» هي مجموعة «ربيعة» سكان شرق الجزيرة. أما «الآخر» البعيد فهو «قحطان» جد عرب الجنوب الذي يوضع في مقابل «عدنان» جد عرب الشمال، وهما أخوان أو إبنا عم. وسواء كان هذا التصنيف الثنائي مضر/ربيعة، عدنان/قحطان، قائماً بصورة واضحة في المخيال القبلي زمن حروب الردة على عهد أبي بكر أمْ أنه إنما تبلور وتكرس انطلاقاً من عصر الأمويين، فإن **الشيء الذي لا بد أن يكون مهيمناً على المخيال العربي يومئذ هو أنّ قريشاً وبني عمومتها من قيس عيلان أصبحت تحكم «العرب»**: عرب الجنوب أبناء قحطان وعرب شرق الجزيرة أبناء ربيعة: ومن هنا سيكتسي الصراع على مستوى «القبيلة» شكل **صراع بين ربيعة ومضر** من جهة وبين **العدنانيين والقحطانيين** من جهة أخرى. وبما أن «عدو عدوي صديقي» فإن ربيعة ستكون خصماً داخلياً لمضر على المستوى العدناني مع بقائها حلفاً نظرياً لها على مستوى الصراع بين العدنانيين والقحطانيين الذي يتخذ شكله الملموس في مستويات أدنى، مستوى قيس وكلب مثلاً. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى قيام أحلاف بين ربيعة والقحطانيين، من ذلك حلف «الذئاب» الذي أبرم بين كندة وربيعة قبل الإسلام[٦٩]، وستقف ربيعة وكندة في صف واحد في الصراع بين علي ومعاوية كما سنرى لاحقاً.

لقد كان الصراع بين ربيعة ومضر، وبكيفية عامة بين العدنانيين والقحطانيين صراعاً «تاريخياً»، يرجع إلى ما قبل حروب الردة. من ذلك ما يروى من أن الناس في شرق الجزيرة

---

(٦٨) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٨٦، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٦٩) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ١، ص ٢٤٦.

العربية كانوا يؤيدون مسيلمة الحنفي في ادعائه النبوة لأنه من ربيعة، ويعادون محمد (ص) لأنه من مضر. وتنقل إلينا المصادر عبارات تعكس هذا الصراع، وقد اكتسبت شهرة بين الناس وصارت موجهة للسلوك. من ذلك عبارة: «كذاب ربيعة أحب الينا من صادق مضر» إذ يحكى أن رجلاً من النمر (من ربيعة) جاء اليمامة، بلاد مسيلمة، فسأل عنه قائلاً: «أين مسيلمة؟ قالوا: مَهْ، رسول الله. فقال لا، حتى أراه. فلما جاءه قال: أنت مسيلمة؟ قال: نعم. قال: ومن يأتيك؟ قال: رحمان. قال: أفي نور أم ظلمة؟ فقال: في ظلمة. فقال: أشهد أنك كذاب وأن محمداً صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر». فلزم الرجل مسيلمة حتى قتل معه في يوم من أيام حروب الردة[٧٠].

والواقع أن حركة مسيلمة كانت واضحة في كونها رد فعل ضد قريش، يتجلى ذلك من أحاديث تروى عن النبي في شأن مسيلمة. من ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس: «قال: قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله (ص) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته...»، وقد طلب ذلك فعلاً من الرسول فأجابه: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها...»[٧١]. وكتب مسيلمة إلى النبي رسالة يقول فيها: «من مسيلمة رسول الله، الى محمد رسول الله، سلام عليك. أما بعد، فإني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون». فرد عليه النبي (ص) رسالة هذا نصها: «بسم الله الرحمان الرحيم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب. السلام على من اتبع الهدى. أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين»، وكان ذلك في آخر سنة عشر[٧٢]. ويروى ان مسيلمة خاطب قومه يوماً فقال: «يا بني حنيفة ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم وسوادكم [= زراعتكم] أكثر من سوادهم، وجبريل يتزل على صاحبكم مثلما ينزل على صاحبهم». وفي الإطار نفسه تجدر الإشارة إلى ما يحكى من أن عيينة بن حصن قام في قبيلته غطفان عندما توفي النبي (ص) وادعى طليحة الأسدي النبوة، فدعا إلى تجديد الحلف الذي كان بين القبيلة (غطفان وأسد) في الجاهلية والسير لمحاربة قريش وقال: «إني لمجدد الحلف الذي كان بيننا في القديم ومتابع طليحة. والله لأنْ نتبع نبياً من الحليفين احب إلينا من ان نتبع نبياً من قريش. وقد مات محمد وبقي طليحة. فطابقوه على رأيه، ففعل وفعلوا»[٧٣]. وفي تقرير هذا العداء وتكريسه ـ بين سكان شرق الجزيرة (ربيعة) وسكان غربها (مضر) شاعت بين رجال قريش، أصحاب السلطة، عبارة ذات دلالة قوية. لقد كانوا يقولون: «منذ أن بعث الله نبيه في مضر وربيعة غاضبة على ربها»[٧٤].

أما ثورة الأسود العنسي في اليمن فقد كانت ذات طابع «قومي»[٧٥] منذ البداية. لقد

---

(٧٠) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٧١) البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٢، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٧٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٦٠٠ ـ ٦٠١.

(٧٣) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٧٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٧٥) بمعنى علي ضيق: التعصب لليمن واليمنيين إقليمياً وعشائرياً.

انطلق في دعوته من إثارة عصبية اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» وهم الذين ولدوا من أمهات يمنيات وآباء من الفرس زمن احتلال الفرس لليمن. وكان هؤلاء «الأبناء» من الأوائل الذين استجابوا للدعوة المحمدية. وبتحريك هذه العصبية اليمنية ضد «الأبناء»، ومن خلالهم ضد «الإسلام»، وبالتالي ضد عرب الشمال، استطاع الأسود العنسي أن يضم إليه، في أقل من ثلاثة أشهر أهم القبائل الجنوبية، ولم تقف حركته إلا عندما تمكن المسلمون من اغتياله، ولكن لا لتتراجع نهائياً، بل لتنبعث من جديد بمجرد سماع أتْباعِهِ وفاة الرسول (ص). فقد قام قيس بن عبد يغوث المكشوح الذي كان على جيش المسلمين الذين قاوموا الأسود العنسي، قام وارتد، حقداً على فيروز رئيس «الأبناء» الذي كان أبو بكر قد جعله والياً على صنعاء. أخذ ابن المكشوح المذكور يدعو إلى طرد الأبناء من اليمن فكتب إلى رؤساء القبائل: «ان الأبناء نزاع في بلادكم ونقلاء فيكم وان تتركوهم لن يزالوا عليكم»[76]، فانضم إليه اتباع الأسود العنسي وقام بتهجير الأبناء إلى بلادهم فارس، بعضهم على البحر من عدن وبعضهم على البر.

ولم تكن حركة الردة في اليمن مقصورة على الأسود العنسي وخلفائه، بل لقد ارتدت كندة أيضاً وعلى رأسها أبناء ملوكها بنو عمرو بن معاوية وبنو الحارث بن معاوية، وقد آلت زعامتهم إلى واحد من بني الحارث هؤلاء وهو الأشعث بن قيس الذي تزعم حركة الردة، ولكنهم انهزموا في نهاية المطاف أمام جيش المسلمين من قريش الذي كان على رأسه المهاجر إبن أمية وعكرمة بن أبي جهل. واستسلم الأشعث واقتيد إلى أبي بكر مع السبي. وكان الأشعث قد خطب قبل ذلك أخت أبي بكر عندما قدم إلى المدينة في وفد كندة لتهنئة الرسول (ص) عام الوفود. وقد اعتذر الأشعث لأبي بكر فرد إليه زوجته وأطلق سراحه. وسيكون للأشعث بن قيس دور كبير في إحداث الفتنة بين معاوية وعلي إذ سيكون من قواد جيش هذا الأخير، وسيجري ذلك كما سنرى بعد في إطار الصراع بين اليمانية أصحاب علي والمضرية أصحاب معاوية.

- ٦ -

هذه التصنيفات والتعارضات والصراعات التي أخذت تهيمن على المخيال القبلي أثناء حروب الردة، لتشكل محدداً أساسياً في التفكير السياسي يومئذ، ستتكرس وتتعمق مع حروب الفتوحات الكبرى: فتح العراق وفارس من جهة والشام ومصر من جهة أخرى، زمن عمر بن الخطاب. لقد أخذت حركات الردة بالقوة المسلحة زمن أبي بكر، كما ذكرنا، وكان «الفاتحون» هم قريش أساساً أما الباقي وهم «العرب» فقد عوملوا معاملة المنهزمين في الحرب وبكثير من الشدة والعنف عقاباً على ارتدادهم. ولكي يقدر المرء ما عسى أن تكون حروب الردة قد خلفته من أحقاد في نفوس «العرب» ضد قريش لا بد من الإشارة أولاً إلى

---

(٧٦)نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩٦.

الرسالة التي كان بعثها أبو بكر إلى سائر القبائل المرتدة والتي جاء فيها: «... وإني قد بعثت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمرته ألاّ يقاتل أحداً، ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله. فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه، ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك، ثم لا يبقي على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قتلة وأن يسبي النساء والذراري»[77]. ولم تكن هذه العبارات مجرد تهديد يأتي من بعيد، بل لقد كانت عبارة عن تعليمات نفذت بكثير من الصرامة والشدة لأن معظم القبائل المرتدة لم تستجب لـ «داعية الله» بل فضلت القتال.

وهكذا تذكر الروايات أن خالد بن الوليد الذي عقد له أبو بكر على جيش لقتال طليحة الأسدي سار حتى وصل مكاناً يقال له «بزاخة» حيث التقى جموع أسد وغطفان الذين كانوا قد التفوا حول طليحة. واقتتل الطرفان «حتى قتل من العدو خلق وأسر منهم أسارى فأمر خالد بالحظر [= الحظائر] أن تبنى ثم أوقد فيها النيران وألقى الأسارى فيها»[78]. وكان أبو بكر قد كتب إلى خالد رسالة يقول فيها: «... ولا تظفرن بأحد قتل المسلمين إلا قتلته ونكلت به غيره ومن أحببت ممن حاد الله أو ضاده ممن ترى أن في ذلك صلاحاً فاقتله» فأقام خالد «على البزاخة شهراً يصعد عنها ويصوب ويرجع إليها في طلب ذلك، فمنهم من أحرق ومنهم من قمطه ورضخه بالحجارة ومنهم من رمى به من رؤوس الجبال»[79]. وكان وفد من أسد وغطفان قد قدم على أبي بكر يسألونه الصلح فخيرهم «بين حرب مجلية أو حطة مخزية. فقالوا يا خليفة رسول الله أما الحرب فقد عرفناها فما الحطة المخزية؟ قال: تؤخذ منكم الحلقة والكراع [= السلاح والخيل] وتتركون أقواماً تتبعون أذناب الابل حتى يُري الله خليفة نبيه والمؤمنين أمراً يعذرونكم به، وتؤدون ما أصبتم منا ولا نؤدي ما أصبنا منكم، وتشهدون أن قتلانا في الجنة وأن قتلاكم في النار»[80]. ومثل هذا أو قريب منه حصل مع المرتدين الآخرين.

وعندما أخذت جيوش المسلمين تتوغل شمالاً لفتح العراق والشام بقيادة رجال من قريش حرص أبو بكر على أن لا يشرك في عمليات الفتح القبائل التي كانت قد ارتدت، إذ لم يكن يثق فيها، فنشأ عن ذلك وضع قلق على صعيد «الأمن الداخلي»، إذ كان من الممكن أن يثور «العرب» في أية لحظة على «حكم قريش» وتعود الأمور إلى ما كان عليه الحال من قبل. لهذا ارتأى عمر بعد توليته الخلافة تجنيد جميع «العرب»، قريش وغيرها، على قدم المساواة، وتوجيه الجميع لفتح فارس وامبراطورية الروم. ويؤثر عنه في هذا الصدد أنه قال: «إنه لقبيح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وفتح الأعاجم، واستشار في فداء سبايا العرب في الجاهلية والإسلام إلا امرأة ولدت لسيدها... وقال عمر: لا مُلْكَ على عربي»[81]، وهكذا ندب أهل الردة ـ للفتح ـ فأقبلوا «سراعاً من كل أوب فرمى بهم في الشام والعراق»[82]. وعندما وصله كتاب المثنى بن حارثة، قائد جيوش العرب في العراق، يخبره باجتماع كلمة الفرس على يزدجرد وانتظام

---

(77) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٨.

(78) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، «عهد الخلفاء»، ص ٣١.

(79) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٥.

(80) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٢.

(81) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(82) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٢.

أمرهم ونكث أهل السواد قال عمر: «والله لأضربن ملوك العجم بملوك العرب» وهكذا «لم يدع رئيساً ولا ذا رأي وذا شرف وبسطة ولا خطيباً ولا شاعراً إلا رماهم به، فرماهم بوجوه الناس وغررهم. وكتب عمر إلى المثنى ومن معه يأمرهم بالخروج من بين العجم والتفرق في المياه التي تلي العجم وأن لا يدعوا في ربيعة ومضر وحلفائهم أحداً من أهل النجدات ولا فارساً إلا احضروه إما طوعاً أو كرهاً... وأرسل عمر... إلى عماله: على العرب ألا يدعوا من له نجدة أو فرس أو سلاح أو رأي إلا وجهوه إليه»[83]، وكان ذلك استعداداً لمعركة القادسية.

إنه التجنيد العام لجميع «العرب». ولما كانت «العرب» قبائل وكانت كل قبيلة تقاتل كوحدة مستقلة، متساندة مع القبائل الأخرى في صف واحد، فإن عملية التجنيد وتنظيم القتال وتعيين أماكن التجمع... إلخ كل ذلك كان يجب أن يخضع لما تفرضه «القبيلة» من مقتضيات: احصاء أفراد القبيلة المجندة، ضم القبائل الصغيرة بعضها إلى بعض على أساس القرابة في النسب أو الحلف، وبالتالي انشاء مجموعات قبلية كبرى. وبما أن الوجهة كانت العراق والشام فكثيراً ما حدث أن قسمت القبيلة الواحدة إلى قسمين: قسم يبعث به إلى الشام وقسم يرسل إلى العراق. وهناك يلتقي كل قسم مع أقرب القبائل إليه ليشكل معها كتلة قبلية جديدة. وهكذا أصبحت مراكز التجمع، أو الأمصار التي مصرت لهذا الغرض كالبصرة والكوفة عبارة عن «احياء» للقبائل المختلفة: في كل حي قبيلة أو مجموعة من القبائل التي ترتبط فيما بينها بالنسب أو الحلف. وهكذا «ويلاحظ منذ عهد عمر أن القبائل العربية أخذت تتجمع في الحواضر والأمصار المحدثة مؤلفة كتلاً قبلية ضخمة تحل محل الوحدات القبلية الصغيرة في العصر الجاهلي، لأن حرص القبائل على توازن القوى في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانضواء كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة، عن طريق الحلف، بطون وقبائل أخرى صغيرة تجمعها بها رابطة النسب. فقبائل ضبة والرباب ومزينة، مثلاً، أصبحت جزءاً من كتلة تميم. ثم ازداد نطاق هذا التجمع القبلي اتساعاً بظهور الرابطتين النزارية واليمنية... فقام لذلك تخطيط الأمصار على أساس القبائل، بل لقد روعي في بعض الأمصار انقسام العرب إلى أصلها النزاري واليماني فذكروا أن سعد بن أبي وقاص حين اختط الكوفة [سنة ١٤ أو ١٧] أسهم لنزار وأهل اليمن، فخرج سهم أهل اليمن في الجانب الشرقي وسهم نزار في الجانب الغربي»[84].

وإضافة إلى الدور الذي قامت به طريقة التجنيد وتوزيع القبائل حين الفتح، في إبراز الروابط القبلية وتكريسها، كان لاحداث «ديوان العطاء» من طرف عمر بن الخطاب ولطريقة ترتيب الناس فيه دور لا يقل أهمية في هذا الشأن. «فقد استدعى فرض نظام العطاء تصنيف الناس بحسب قبائلهم وأصولهم فنشط النسابون لتدوين الأنساب وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجذامها، فتحددت معالم الرابطتين العدنانية واليمانية، كما تحددت معالم الأصول القبلية ضمن إطار هاتين الرابطتين وكان لهذا التدوين أثره في عناية القبائل بأنسابها وحرصها على تدوينها، وأدى ذلك إلى تقصيها لنسبها واعتزازها به وميلها إلى القبائل التي تربطها بها رابطة النسب والقربى»[85].

---

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٧٩، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٨٤) احسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤)، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٨٥) نفس المرجع، ص ١٩٠.

وبما أنه كانت هناك جبهتان في آن واحد، جبهة العراق وجبهة الشام، فإن قبائل ربيعة وهي الساكنة في شرق الجزيرة من قطر إلى شمال العراق قد اتجهت كلها إلى جبهة العراق مشكلة بذلك تكتلاً قبلياً ضخماً، مقابل القبائل الأخرى القادمة من اليمن أو غيره. أما الشام حيث كانت تنزل قبائل عربية جلها يمنية الأصل، منذ الجاهلية [غسان، تنوخ، لخم، جذام، قضاعة، كلب. . .] فإنه كان الوجهة المفضلة للقبائل المجندة من اليمن والتي كانت تخاف قتال الفرس من جهة (كان الفرس قد احتلوا اليمن) وتفضل من جهة أخرى التساكن مع أسلافها هناك، هذا بينما كانت قبائل مضر تفضل الاتجاه إلى العراق. ولكن عمر بن الخطاب لم يكن يساير رغبات القبائل هذه بل كثيراً ما فرض على التي تفضل العراق الذهاب إلى الشام كلا أو بعضاً، والعكس. **وهكذا خلق «الفتح» زمن عمر وضعية قبلية جديدة تتميز بتجميع القبائل في معسكرات (أمصار) كوحدات مستقلة ولكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي كان يذكي العصبيات الخاصة داخل العصبيات العامة من جهة ويوقظ هذه ضد بعضها بعضاً من جهة أخرى.**

هذا من جهة، ومن جهة أخرى خلقت طريقة توزيع القبائل، أو على الأقل كرست التعارض والاختلاف بين العراق والشام. ففي العراق هيمنت ربيعة وتميم لقربهم الجغرافي ومعهما القبائل اليمنية التي جندت من أجل الفتح هناك. أما في الشام فقد كانت الهيمنة للقبائل اليمنية بزعامة تلك التي سكنت الشام قبل الإسلام وعلى رأسها «كلب» التي قوي نفوذها على عهد معاوية، وكان قد تزوج منها أم ولي عهده يزيد، وكانت الخصومة هناك بينها، أعني كلب اليمنية، وبين قيس المضرية. وكما لم تكن ربيعة وحدها في العراق لم تكن اليمانية وحدها في الشام بل كانت معها القبائل القيسية من هوازن (ومنها ثقيف) وغطفان وسليم. وأما في مصر فقد كان جل القبائل العربية التي ساهمت في فتحها ثم استقرت فيها من القبائل اليمنية.

ومن وجوه الاختلاف بين العراق والشام على مستوى «القبيلة» أن القبائل في العراق، في الكوفة والبصرة قد وزعت أعشاراً: «فكل قبيلة أو زمرة من القبائل التي ترجع إلى أصل واحد تؤلف عشراً، وهذا الأسلوب القبلي في التعبئة كان يساعد على سرعة استنفار الجند وتسهيل توزيع العطاء والفيء عليهم»[86]، **ولكنه بالمقابل قوى العصبية القبلية لأن المبدأ الوحيد الذي كان يقوم عليه الاختلاف هو «القبيلة»**. أما في الشام حيث كانت المدن تتوزع السكان وتستقطبهم، فقد اتبع في توزيع القبائل المجندة للفتح والقادمة من الجزيرة العربية نظام آخر هو نظام «الأجناد»: «فقد وزعت الجيوش العربية اجناداً تعسكر قرب مدن الشام الرئيسية، وكل جند كان ينسب الى المكان الذي هو فيه، وليس إلى القبائل التي يتألف منها، فيقال جند الشام وجند الأردن وجند قنسرين ونحو ذلك»[87].

---

(٨٦) نفس المرجع، ص ٢١٩.

(٨٧) نفس المرجع، ص ٢٣٦.

إن استحضار هذه «الخريطة» القبلية التي كرستها عمليات الفتح على عهد عمر بن الخطاب ضروري لفهم الأحداث الداخلية التي عرفها عهد عثمان أولاً، ثم الحرب الأهلية التي اندلعت بعد ذلك زمن علي ومعاوية. إن تجنيد القبائل العربية للفتح، بالشكل الذي ذكرنا، قد غير من الوضعية «القانونية» التي كانت تحكم العلاقة بين قريش و«العرب»، على عهد أبي بكر، وهي العلاقة التي أملتها حروب الردة والتي جعلت «العرب» المرتدين ـ وهم العرب جميعاً ما عدا قريشاً وثقيف وأهل يثرب ـ في حكم المنهزمين في حرب كان المنتصر فيها قريش، ولكن التجنيد لـ «الفتح» لم يغير في شيء الوضعية السياسية: فالحكم والرئاسة، وبصفة عامة الملك و«الدولة»، كان لقريش: الخليفة وكبار رجال الدولة ورؤساء النواحي وعمالها وأمراء الجيوش كلهم كانوا من قريش. وإذا كان هناك من لم يكن قرشياً بالمعنى القبلي الضيق للكلمة فهو من أبناء عمومتها يلتقي معها في مضر، أو هو من حلفائها. وإذا أضفنا إلى هذا بروز نفوذ «قبيلة» بني أمية، كزعيمة لقريش وبالتالي لمضر في أواخر عثمان من جهة ونمو ثروات كبار رجال الدولة، من قريش خاصة، بسبب الطريقة التي اتبعها عمر بن الخطاب في توزيع العطاء (اعتماد مقياس قرابة للنبي (ص)، الشيء الذي سنفصل القول فيه في الفصل التالي)، من جهة أخرى، أدركنا كيف أن ثورة الأمصار على عهد عثمان كانت، على مستوى «القبيلة»، تعني ثورة «العرب» على قريش. وهكذا فباستثناء الشام الذي كان الوضع القبلي فيه مستقراً وأقل تبلوراً وتوتراً والحضور الأموي قوياً ومهيمناً، فإن الكوفة والبصرة ومصر، وهي المراكز الرئيسية يومئذ، كانت عبارة عن معسكرات لـ «العرب» الذين كانوا يشعرون بأنهم تحت سلطة قريش، يفتحون البلدان بسواعدهم ودمائهم بينما يذهب قسم من الغنائم والخراج والجزية إلى قريش الحاكمة.

ولكي نلمس مدى أهمية هذه الثنائية، ثنائية قريش/العرب، على المخيال الاجتماعي السياسي يومذاك نذكر الحادثة المشهورة، التي ربما كانت أول حادثة فجرت المضمون السياسي الاجتماعي لهذه الثنائية، فظهر عارياً في خطاب ممثل «قريش» وخطاب ممثلي «العرب». لقد جرى في مجلس سعيد بن العاص الأموي، عامل عثمان على الكوفة، ذكر سواد العراق (بساتينه ونخيله) فنطق سعيد بن العاص بكل عفوية: «إنما السواد بستان قريش». فأثار ذلك غضب رؤساء القبائل الذين كانوا حاضرين وقال أحدهم وهو مالك بن الحارث الأشتر، زعيم اليمنيين: «أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا»[88].

وعلى أثر ذلك أخذ الأشتر وزعماء القبائل الأخرى ينتقدون عثمان وعماله ويؤلبون الناس ضد الأمويين وحكمهم، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان، فرد عليه هذا الأخير بأن

---

(٨٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٣٧.

يُسَيِّر (= ينفي) الأشتر وجماعته إلى معاوية عامله بالشام. «فلما قدموا على معاوية.. قال لهم يوماً: إنكم قوم من العرب [لاحظ: العرب] لكم أسنان والسنة، وقد أدركتم بالإسلام شرفاً وغلبتم الأمم وحويتم مراتبهم ومواريثهم. وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، وأن قريشاً لو لم تكن عدتم أذلة كما كنتم. إن أئمتكم لكم إلى اليوم جُنّة فلا تشذوا عن جنتكم» فرد عليه رجل منهم فقال: «أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية فتخوفنا. وأما ما ذكرت من الجُنّة فإن الجنة إذا اخترقت خلص إلينا» (= إذا سقط الخليفة/الجُنّة وقريش معه صار الأمر لنا). ثم رد معاوية مفاخراً: «افقهوا، ولا أظنكم تفقهون. إن قريشاً لم تعز في جاهلية ولا إسلام إلا بالله عز وجل، ولم تكن بأكثر العرب ولا أشدهم، ولكنهم كانوا أكرمهم احساباً وأمحضهم أنساباً وأعظمهم أخطاراً وأكملهم مروءة... هل تعرفون عرباً أو عجماً، أو سُوداً أو حُمراً، إلا قد أصابه الدهر في بلده وحرمته بدولة [بسيطرة الغير] إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد إلا جعل الله كيده الأسفل حتى أراد الله أن ينتقذ من أكرم واتبع دينه من هوان الدنيا وسوء مرد الآخرة، فارتضى لذلك خير خلقه، ثم ارتضى له أصحاباً فكان خيارهم قريشاً، ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة عليهم ولا يصلح ذلك إلا عليهم. فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يدينونكم». ثم مضى معاوية مع خطاب «القبيلة» إلى نهايته فعيّر كل واحد من الجماعة بما يحط منه ومن عشيرته، ثم سرحهم فغادروا دمشق يريدون المدينة فاعتقلهم عبد الرحمان بن خالد بن الوليد الذي كان عاملاً على الجزيرة تحت أمرة معاوية فجعل يعينهم بالكلام والفعال «فأقامهم أشهراً كلما ركب أمشاهم»، ثم سرحهم فعادوا إلى الكوفة[٨٩].

وما كان يستشري في الكوفة من التذمر والاستياء ضد عمال عثمان كان يجري مثيله في البصرة ومصر. وباستثناء الشام الذي كان أقل توتراً على صعيد «القبيلة» كما أشرنا قبل، والذي كان يحكمه معاوية بـ «السياسة» و«العطاء» فإن باقي المراكز كانت تعج بالناقمين على قريش وعلى سياسة عثمان التي كانت خاضعة في السنين الأخيرة من حياته لنفوذ الأمويين ذوي قرباه. وإذا كانت الثورة على عثمان قد حركتها عوامل أخرى، على مستوى «الغنيمة» و«العقيدة»، كما سنرى في الفصلين القادمين، فإنه لما لا شك فيه أن تلك العوامل ما كانت لتفعل فعلها لولا وجود إطار قبلي قابل لأن يحتضن الثورة ويؤطرها. والواقع أن الثورة على عثمان قد اكتست، على مستوى «القبيلة»، طابع ثورة «العرب» على قريش. ويكفي أن يستعرض المرء أسماء الزعماء الذين قادوا تلك الثورة، من الأمصار إلى المدينة، ليلمس ذلك بوضوح. لقد تكاتب رؤساء القبائل الناقمة على قريش وسياسة عثمان، في كل من الكوفة والبصرة ومصر، فاتفقوا على الخروج باتباعهم إلى المدينة تحت غطاء العمرة، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ. كان الخارجون من مصر أربع فرق يبلغ عددها الاجمالي ما بين ستمائة وألف رجل، وكان على رأس هذه الفرق أمراء من اليمن، من خزاعة وكندة، وكان أمير الأمراء الغافقي بن حرب العكي، من اليمن أيضاً. وكان الخارجون من الكوفة أربعَ فرق كذلك وعددهم كعدد أهل مصر وعليهم زعماء من اليمن وشرق الجزيرة وعلى رأس الجميع عمرو بن الأصم من بني عامر بن صعصعة. وأما أهل البصرة فكانوا أيضاً أربع فرق وفي عدد أهل مصر

---

(٨٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٥.

ورؤساؤهم من عبد القيس وبني حنيفة وعلى رأسهم جميعاً حرقوص السعدي من تميم، المعروف بذي الخويصرة، وسيكون أحد زُعَماء الخوارج فيما بعد. وقد التقت هذه الجموع في المدينة ثم دخلوا مع عثمان في مفاوضات انتهت بالفشل وكانت النهاية قتل عثمان. ويبدو أن النفوذ والسيطرة في صفوف الثوار كانت لليمنيين[90].

وبعد مقتل عثمان يقوم معاوية بالمطالبة بدمه، لأنه من عشيرته. وكان علي بن أبي طالب قد بويع في المدينة بعد مقتل عثمان في ظروف غير مستقرة فانتقل إلى الكوفة ليدخل في صراع دموي مع الزبير وطلحة ومعهما عائشة زوجة النبي (حرب الجمل)، ثم ليدخل بعد ذلك في حرب مع معاوية (حرب صفين)، وستهيمن ثنائية قريش/العرب على الصراع بين علي ومعاوية: على رأس قريش معاوية، أما «العرب» فكانوا يشكلون الأغلبية العظمى في صفوف علي، إذ لم يكن يقاتل معه سوى عدد محدود جداً من القرشيين. كانت ربيعة على رأس القبائل المخلصة لعلي، وكان كثير الثناء عليها، وقد حاول أن يقيم بينها وبين القبائل اليمنية حلفاً يحيي به حلفاً كان بينها قبل الإسلام. وأهم القبائل اليمنية التي كانت في صفوف علي هي كندة وبجيلة وهمدان وخثعم والأزد. أما جيش معاوية فكان يتألف أساساً من القبائل اليمنية التي سكنت شمال الجزيرة خاصة الشام منذ أن هاجرت إلى هناك قبل الإسلام، ومن أبرزها قبيلة كلب كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وإلى جانب القبائل اليمنية تأتي قبائل قيس التي كانت تمثل العنصر المضري في الشام، وبالخصوص منها ثقيف التي كان منها كبار الولاة الأمويين على العراق مثل المغيرة بن شعبة وزياد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي.

حاول علي بن أبي طالب أن يقيم نوعاً من الانسجام في جيشه بأن عقد حلفاً بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش[91]، ولكنه لم يستطع اقرار التعايش والتعاون بين العنصر اليمني والعنصر المضري في صفوفه، فكان ذلك من أسباب هزيمته. والواقع أن إنفجار معسكر علي بن أبي طالب بسبب حادثة التحكيم الشهيرة إنما يرجع أساساً الى التناقضات القبلية التي كان يعاني منها هذا المعسكر والتي لم يكن من الممكن السيطرة عليها ولا تجاوزها إلا بدهاء سياسي ماكر، وهذا ما لم يكن يتصف به علي بن أبي طالب. وقد بدأت هذه التناقضات في الظهور بمجرد ما قرر علي بن أبي طالب المسير إلى الشام لقتال معاوية. فقد دخل عليه رجال كثيرون من غطفان وبني تميم (وهم من مضر) وقالوا له: «يا أمير المؤمنين إنا قد مشينا إليك في نصيحة فاقبلها، ورأينا لك رأياً فلا ترده علينا، فإنا نظرنا لك ولمن معك: أقم، وكاتب هذا الرجل، ولا تعجل إلى قتال أهل الشام فإنا والله ما ندري ولا تدري لمن تكون الغلبة إذا التقيتم ولا على من تكون الدبرة».
فلما سمع أصحاب علي منهم ذلك ـ وهم يمنيون ـ ثاروا في وجوههم واتهموهم بمكاتبة معاوية والعمل لحسابه. فخرج أولئك الناصحون في رجال من قومهم وذهبوا إلى معاوية ولكنهم لم

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩١) انظر نص الحلف الذي كتبه علي بين ربيعة والقبائل اليمنية بالعراق في: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٢٣٤.

يقاتلوا معه بل اعتزلوا الفريقين معاً[92]. ولا يمكن أن يفسر موقف هؤلاء الذين نصحوا علياً بعدم الدخول في حرب مع معاوية إلا بكونهم كرهوا أن يقاتلوا بني عمومتهم، من مضر (غطفان وتميم) الذين كانوا في صفوف معاوية.

وحاول علي بن أبي طالب أن يتغلب على هذه المشكلة، مشكلة وجود القبيلة الواحدة في جيشه وجيش معاوية، فبنى خطته القتالية على أساس أن تكفيه كل قبيلة في جيشه بني عمومتها في جيش معاوية: «قال للأزد ـ في صفوفه ـ اكفوني الأزد ـ في صفوف معاوية ـ وقال لخثعم اكفوني خثعم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفيه اختها من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس منها بالشام أحد فيصرفها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام»[93]. وكان الهدف من هذه الخطة تجنب انقلاب المعركة بينه وبين معاوية الى معركة بين القبائل المكونة لجيشه. ذلك لأنه لو قاتل الأزد في صفوف علي رجال خثعم في صفوف معاوية، مثلاً، فلا شيء يضمن أن لا تهب خثعم في صفوف علي لنصرة أهلها في صفوف معاوية فتصبح المعركة بينها وبين الأزد في صفوف علي، وهكذا.

غير أن الخطة التي أراد بها علي تجنب اقتتال القبائل في معسكره كان لها مفعول سلبي من وجه آخر. لقد وجدت كل قبيلة نفسها تقاتل أختها، وهذا ما لم يكن من الممكن التحمس له مع غياب دافع قبلي (كالثأر مثلاً). لقد كانت القضية التي كانوا يقاتلون من أجلها قضية سياسية لا تهمهم بصورة مباشرة، لا تجد ما يؤسسها في مخيالهم القبلي. بل بالعكس، لربما كان يفكر الواحد منهم، إذا كان من اليمن أو من ربيعة ويقول في نفسه: علي ومعاوية قرشيان فأي منهما انتصر كان الحكم لقريش. لقد ساد هذا الشعور فعلاً في صفوف علي بالخصوص، لأن صفوف معاوية كانت أكثر تماسكاً إذ كان جيشه أشبه بجيش محترف. أما جيش علي الذي كان عبارة عن مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة فقد كان يعاني رجاله من وضعية تمزق وجداني حينما اكتشفوا أنهم صاروا مطالبين بقتل أشقائهم. وفي هذا المعنى يروى أن أحد زعماء الأزد خطب في قومه عندما كلفهم علي بقتال أخوانهم في صفوف معاوية، فقال: «إن من الخطأ الجليل والبلاء العظيم أنا صرفنا إلى قومنا وصرفوا إلينا، والله ما هي إلا أيدينا نقطعها بأيدينا، وما هي إلا أجنحتنا نجذها بأسيافنا. فإن نحن لم نؤاس جماعتنا ولم نناصح صاحبنا كفرنا. وان نحن فعلنا فعزنا أبحنا ونارنا أخمدنا»[94]. ويروى أنه لما قتل أبو كعب رئيس خثعم العراق لم يستطع قاتله، في صفوف معاوية، أن يمنع نفسه من البكاء والانصراف وهو يقول: «رحمك الله، أبا كعب. لقد قتلتك في طاعة قوم انت امس بي رحماً منهم واحب إلي نفساً منهم، ولا أرى قريشاً إلا قد لعبت بنا»[95].

ولذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يرجح الرأي الذي يرى ان اقتراح «الاحتكام إلى

---

(92) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ١، ص ٣١٦.

(93) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٨٤.

(94) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٠.

(95) نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٦٥ هـ)، ص ٢٩٠.

كتاب الله، إنما تبلور حين وجد الناس أنفسهم في هذه الوضعية المأساوية، خصوصاً وأن الاتصال بين المعسكرين كان قائماً صباح مساء، كل قبيلة تجتمع إلى أختها في الصف الآخر: تجمع قتلاها وتنقل جرحاها. . . إلخ. على أن اللجوء إلى «التحكيم» لتجنب الصدام تقليد عربي قديم. فلقد كانت القبائل العربية تلجأ إلى الحكام تجنباً للحرب التي لا تنتهي أيامها بسبب تسلسل الثأر. ومهما يكن فإن من الثابت تاريخياً أن تياراً واسعاً في صفوف علي بن أبي طالب كان يريد تجنب الحرب قبل وقوعها وبقي هناك من يرغب في إنهائها إما بوازع ديني (المسلم يقتل أخاه المسلم) وإما بدافع قبلي كما شرحنا قبل. وبالمقابل كان هناك، في صفوف علي دائماً، جماعات أخرى تضغط من أجل مواصلة الحرب تدفعها اعتبارات ومصالح أخرى. وعندما قبل علي التحكيم تحت ضغط التيار الأول فرض عليه رؤساء القبائل اليمنية، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس ومالك الأشتر، تعيين أبي موسى الأشعري، وهو يمني، لينوب عنه في التحكيم. فلما اعترض علي بكون أبي موسى الأشعري ليس في مستوى دهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، واقترح عليهم تعيين ابن عباس مندوباً عنه رد عليه الأشعث بن قيس بأن ابن عباس وعمرو بن العاص مضريان وأنه لا يقبل أبداً أن يحكم في الأمر رجلان من مضر. وعندما أبدى علي تخوفه من أن يتغلب عمرو بن العاص بدهائه على أبي موسى الأشعري أجابه الأشعث بقوله: «والله لأن يحكما ببعض ما نكره، وأحدهما من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمهما وهما مضريان»[96]. ولم يكن أمام علي بن أبي طالب إلا أن يرضخ ويعين أبا موسى الأشعري. وعندما أخذ الأشعث بن قيس يطوف على معسكر علي بكتاب التحكيم فهم «الناس»، أعني رجال القبائل، أن «التحكيم» قضية اليمنيين، فكان رد فعل قبائل بكر (من ربيعة) وتميم (من مضر) هو رفض التحكيم. لقد قام في وجه الأشعث جماعة من بني تميم وقال له أحدهم: «تحكمون في أمر الله، عز وجل، الرجال. لا حكم إلا لله». ثم شد بسيفه فضرب به الأشعث فأصاب دابته فاندفعت تجري وهو عليها، ولما رأى قوم الأشعث ذلك هبوا لنجدته، وكادت الحرب تشتعل في صفوف علي بين بني تميم وأهل اليمن لولا أن تدخل كبراء بني تميم فاعتذروا للأشعث وقومه[97].

ولكن المسألة لم تقف عند هذا الحد. لقد عاد جيش علي، بعد التحكيم[98]، إلى الكوفة في فوضى وتمزق: «خرجوا مع علي إلى صفين وهم متوادون أحباء فرجعوا متباغضين أعداء، ما برحوا من عسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم وقد أقبلوا يتدافعون، الطريق كله، ويتشاتمون ويضطربون

---

(٩٦) نفس المرجع، ص ٥٧٢.

(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٠٤.

(٩٨) ينص كتاب التحكيم على اتفاق الحكمين نيابة عن علي ومعاوية على الاحتكام إلى كتاب الله وإيقاف القتال، وضربا أجلاً للقاء وإصدار الحكم شهر رمضان سنة ٣٧ هـ وكانا قد اجتمعا في شهر صفر من نفس السنة. وتقول الرواية المشهورة إنهما قررا في اجتماعهما في رمضان على أن يعزلا كلاً من علي ومعاوية ويختار المسلمون غيرهما. غير أن عمرو بن العاص احتال على أبي موسى الأشعري فدفعه ليخطب أولاً وليعلن اتفاقهما على خلع علي ومعاوية، وبعد ذلك قام هو ليقول انه يخلع علياً كما خلعه صاحبه ولكن يثبت صاحبه معاوية، فقام هرج ومرج وغادر أبو موسى إلى مكة. غير أن هذه الرواية موضوع شك نظراً لطابعها المسرحي.

بالسياط. يقول الخوارج [= الذين سيطلق عليهم هذا الاسم بعد هذه الحادثة]: يا أعداء الله، أدهنتم في أمر الله عز وجل وحكّمتم. وقال الآخرون [الذين فرضوا التحكيم] فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء فنزل بها منهم اثنا عشر ألفاً ونادى مناديهم: إن أمير القتال شبث بن ربعي التميمي، وأمير الصلاة: عبد الله بن الكواء اليشكوري، والأمر شورى بعد الفتح، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[99].

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن القبائل لا تقبل رئيساً عليها إلا منها أو من العشيرة الأقوى، أمكن القول إن هؤلاء الخوارج كانوا أساساً من تميم (رئيسهم شبث بن ربعي التميمي) ومن بكر (بزعامة عبد الله بن الكواء اليشكري، وبنو يشكر من بكر، أقوى قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب انهم «أعاريب بكر وتميم». وإذا أضفنا إلى هذا رجال بني حنيفة الذين سيكون من بعضهم زعماء للخوارج (نافع بن الأزرق رئيس الفرقة التي تحمل اسمه: الأزارقة، وكانت أقوى فرق الخوارج) فإنه يمكن القول بصفة عامة إن قبائل شرق الجزيرة قد انفصلت عن علي بن أبي طالب ولم يبق معه إلا «أهل الكوفة» وجلهم من القبائل اليمنية، هذه القبائل التي استوطنت الكوفة بعد تجنيدها للفتح زمن عمر بن الخطاب. وسنشرح في فصل لاحق أسباب هذا الارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نضيف إلى هؤلاء بضع مئات من «الأنصار» وضعفاء الناس وفلولاً من قبائل صغيرة، هؤلاء الذين بقوا مشايعين لعلي إلى جنب القبائل اليمنية فتكون من الجميع حزب «الشيعة». أما الخوارج فقد حدث «الطلاق» النهائي بينهم وبين علي بن أبي طالب حين «اضطر» هذا الأخير إلى مقاتلتهم في «النهروان» فقتل عدداً منهم فيهم بعض زعمائهم، فصاروا «شهداء» يفصلونَ ـ إلى الأبد ـ بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده. وسينتقم الخوارج لـ «شهدائهم» وستكون الضحية الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اغتاله عبد الرحمان بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

باغتيال علي أخذ الجو يصفو بسرعة لمعاوية. لقد استغل هذا الأخير انشغال علي بـ «الحرب الأهلية» داخل معسكره فأخذ «يفرق جيوشه على أطراف علي»، فاستولى على مصر على يد عمرو بن العاص وكانت قبل ذلك تابعة لعلي. وعندما شعر هذا الأخير بأن معاوية أخذ يطوقه جهز جيشاً كبيراً بقيادة قيس بن عبادة الأنصاري. ويأتي اغتيال علي وهذا الجيش بصدد التحرك، ويبايع «الناس» (قائد هذا الجيش بصفة خاصة) ابنه الحسن على الخلافة، «وكان الحسن لا يرى القتال ولكنه يريد أن يأخذ لنفسه ما استطاع من معاوية ثم يدخل في الجماعة، وعرف الحسن أن قيس بن سعد لا يوافقه على رأيه فنزعه وأمّر عُبيد الله بن عباس. فلما علم عبد الله بن عباس بالذي يريد الحسن عليه السلام أن يأخذه لنفسه كتب إلى معاوية يسأله الأمان ويشترط لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط ذلك له معاوية»[100].

ويمكننا بعد هذا أن نتنبأ بسهولة بما سيحدث في جيش مثل هذا وفي ظروف مثل هذه.

---

(٩٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٨.

(١٠٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

كان الحسن وجيشه بالمدائن عندما جاءهم الخبر بقدوم معاوية إليه في جيشه. وما هي إلا إشاعة أطلقتها استخبارات معاوية وسط جيش الحسن تقول: «ان قيس بن سعد قد قتل فانفروا»، حتى استجاب الناس بسهولة لا تصدق «فنفروا ونهبوا سرادق الحسن عليه السلام حتى نازعوه بساطاً كان تحته... فلما رأى الحسن عليه السلام تفرق الأمر عنه بعث إلى معاوية يطلب الصلح» فبعث معاوية مندوبين عنه وصالحا الحسن «على أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف ألف في أشياء اشترطها»[101] منها حسب بعض المصادر أن يكون الأمر له، أي للحسن[102] أو «يكون الأمر بعد معاوية شورى بين المسلمين»[103]، وتضيف مصادرنا: «ثم قام الحسن في أهل العراق فقال: يا أهل العراق، إنه سخّى بنفسي عنكم ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم اياي - وكان قد جرح بعد أن نهب سرادقه - وانتهابكم متاعي»[104]. وهكذا دخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة فبايعه «الناس» وصار خليفة بـ «الاجماع»، فسمي ذلك العام «عام الجماعة» (٤١ هجرية)، وبذلك قامت دولة جديدة، دولة «الملك السياسي» التي ستشهد «تجليات العقل السياسي العربي»، التجليات التي ستعطي للأحداث التي ذكرنا مضامينها الايديولوجية، كما سنتبين ذلك في حينه.

أما الآن فلنواصل الحديث عن «المحددات». لقد انتصرت «القبيلة» ورضي خصومها بنصيبهم من «الغنيمة» التي قام علي بن أبي طالب وأشياعه ضدها في الأصل. لنعد إذن إلى «الغنيمة»، وإلى ذات المنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الفصل لنرى كيف ستعطي «الغنيمة» لمسلسل الأحداث التي عرضناها مضموناً آخر.

إن «الغنيمة»، كما سبق أن قلنا مراراً، هي التي تضفي المعقولية والتاريخية على صراعات «القبيلة».

---

(١٠١) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.

(١٠٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٣.

(١٠٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١٠٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٦٥، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٩.

الفصل الخامس

من الردة إلى الفتنة : الغنيمة

- ١ -

تجمع الأدبيات السياسية في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي وخارجه، على القول إن الركنين الأساسيين والضروريين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال. إن عبارة: «الملك بالجند والجند بالمال» تتكرر في تلك الأدبيات كـإحدى بديهيات الفكر السياسي. وما يذكره القدماء بعد ذلك من أركان أخرى لـ«الملك» أي الدولة، كـ«العدل» و«العمارة» وما أشبه، هي أمور تتعلق بنوع «الملك» والدولة وليس بأساسه. والدعوة المحمدية قد تحولت إلى دولة، أو على الأصح نجحت في إقامة دولتها، يوم غدا في إمكانها تجنيد الرجال والحصول على المال. وكان ذلك بعد الهجرة إلى المدينة: كان المهاجرون والأنصار هم الجند وكانت مساهماتهم التطوعية، أولاً، ثم الغنائم التي كانوا يستولون عليها من عدوهم، ثانياً، هي مصدر المال الذي كانوا يتجهزون به. وعندما تم فتح مكة وبادرت القبائل العربية إلى إرسال الوفود إلى المدينة للتهنئة وإعلان الدخول في الإسلام (السنة التاسعة للهجرة) كانت الجزيرة العربية عملياً تابعة لدولة الدعوة المحمدية. وبما أن الزكاة هي الرابطة المادية الوحيدة التي كان من شأنها أن تثبت بـ«الملموس» أن هذه القبيلة أو تلك قد «أسلمت» فعلاً، أي دخلت تحت سلطة الإسلام السياسية، فقد حرص النبي (ص) على أن يبعث مع كل وفد، وإلى كل منطقة، عاملاً على «الصدقات» (= الزكاة) إلى جانب «المقرىء» الذي «يعلم الناس دينهم»، والقاضي الذي يقضي بينهم، وأمير الجيش عندما يتطلب الأمر ذلك.

وكما بيّنا ذلك قبل فإن إسلام القبائل في هذه المرحلة كان، في الأغلب الأعم، إسلاماً سياسياً، أي اعترافاً بزعامة دولة الرسول (ص). وكانت «الزكاة» في منظور هذه القبائل هي نفس «الإتاوة» التي كان العمل جارياً بها قبل الإسلام، أي المقدار من المال الذي تأخذه

قهـراً القبيلة المنتصرة من القبيلة المنهزمـة. كانت «الاتـاوة»، إذن، عبارة عن ضريبـة تدفعهـا القبيلة ما دام ميزان القوى يفرض عليها ذلك. وبمجرد ما يتغير ميزان القـوى، بل بمجـرد ما يبدو أنه من الممكن تغييره، حتى تبادر القبيلة إلى الإمتناع عن دفعها. ولم تكن القبائل تنظر إلى الاتاوة من الزاوية الاقتصادية وحدها، بل كـانت ترى فيهـا أيضاً ـ ولعـل هذا هـو ما كـانت تتضايق منه أكثر ـ رمزاً للخضوع والمهانة. لقد كـانت «الاتاوة» هي الشيء الـوحيد الملمـوس الذي يحصل به التمييز، في المجتمـع القبلي، بـين القبيلة السيدة، صـاحبة «الملك» والقبـائل المسودة. إن القبيلة التي تعيش على «الحـل والترحـال»، في مجتمع صحـراوي لا حدود فيـه، تعتبر نفسها كياناً حراً مـسـتقلاً كامل السيادة على نفسه، وهي تعتبر نفسها متساوية، على الأقل على مستوى السيادة، مع أيـة قبيلة أخرى. وعنـدما تـسـتطيع إحـدى القبائـل فرض سلطانها بالغزو والقوة على قبيلة أو قبائل فإن المظهر الذي يجسم علاقة القوة هذه هو الإتاوة. ومن هنا كانت استعادة القبيلة لـ «استقلالـ ـها»، أي هيبتهـا وكرامتهـا، لا تحتاج إلا إلى الاعـلان عن الامتناع عن دفع الاتاوة. وهذا يتطلب، كما قلنا، تغيير ميزان القوى لصالحها.

في هذا الإطار يجب أن ننظر إلى ظاهـرة «الردة» التي بـدأت بمجرد مـا سمعت القبـائـل بمرض النبي (ص)، واستفحلت استفحالاً خطيراً عندما انتشر خبر موتـه. صحيح انـه كانت هناك قبائل، أو على الأقل زعامات تطمح إلى أكثر من التحرر من الزكاة/الاتاوة. إن مُـدَّعِي النبوة كانوا يقلدون النموذج المحمدي ويطمحون، هم وقبائلهم، إلى تأسيس كيانات سياسية «قومية» كالأسود العنسي في اليمن أو «اقليمية» كمـسيلمة الحنفي في اليمامة وشرق الجزيرة، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسـها ووراثة سيادتها كطليحة الأسدي وسجـاح التميمية. غـير أن القبائل الأخرى لم تكن على هذا المستوى من الطموح، بـل كانت تـريد فقط ـ أو عـلى الأقل هذا ما صرحت به ـ اعفاءها من الزكاة، لأنها كانت تعتبر الزكـاة بمثابـة صلة شخصية كـانت تربطها بالنبي (ص) ولا شيء يلزمها على دفعها لأبي بكر بعـده. وربما كـان هناك من القبـائل من تخفي طموحها في الإنقضـاض على دولـة المدينـة فجاءت تفـاوض أبا بكـر في اعفائهـا من الزكاة، مقابل التزامها بالصلاة، وهي إنما تريد جس النبض واستطلاع الأحـوال. لقد رفض أبو بكر بصلابة وقوة هذا النوع من العروض رغم أن كثيراً من الصحابة نصحوه بقبـول ذلك موقتاً حتى تمر المرحلة الحرجة التي كانت تجتازها يومئذ دولة المـدينة (= وفـاة الرسـول، النزاع بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة، حركات الردة وادعاء النبوة...).

لقد رفض أبو بكـر بكل صرامـة هذا «الحـل الوسط» وقـال قولتـه المشهورة: «والله لـو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»[1]، رفض ذلك لأنه كان يعرف أن التنازل عن الزكاة معناه الغاء علاقة «السيـادة»، وبعبارة معـاصـرة: «التنازل عن جـزء من الوطن». لقـد كان يدرك، وهو الخبير في شؤون القبائل، ان كل شيء في المجتمع القبـلي يتوقف عـلى ميزان

(١) أبـو محمد عبـد الله بن مـسلم الدينـوري بن قتيبة، الإمـامة والسيـاسة، وهـو المعروف بـ تـاريـخ الخلفـاء، تحقيق محمـد طـه الـزيني، ٣ ج في ١ (القـاهـرة: مكتبـة مصـطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ١٧.

القوى وأن اظهار القوة في هذا المجتمع كان شيئاً ضرورياً للاحتفاظ بكيان الدولة. لذلك بادر إلى إرسال جيش أسامة الذي كان الرسول (ص) قد جهزه للقيام بحملة على مشارف الشام، ولم يغفل أبو بكر عن اتخاذ كل الاحتياطات الأمنية الضرورية لمقاومة أي هجوم مفاجيء تقوم به القبائل التي جاءته لتفاوض على إعفائها من الزكاة بينما كانت تريد استطلاع الأحوال. وقد حدث ذلك بالفعل إذ تعرضت المدينة إلى هجوم مفاجيء كاد يطيح بدولتها لولا أن أبا بكر قد توقع ذلك وأعد العدة له[2].

لقد أنقذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة بسط سلطة هذه الدولة على مجموع القبائل العربية التي كانت قد ارتدت أو كانت تنتظر جلاء الوضع. لقد كانت حروب الردة التي عقد لها أبو بكر أحد عشر لواء بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة. لقد انقض المرتدون على المسلمين، في كل مكان يسلبونهم ويطردونهم، وكان في مقدمة المستهدفين «عمال الصدقات» (المسؤولون عن جمع الزكاة من القبائل) فجاء رد فعل أبي بكر وأمراء جيوشه قوياً وعنيفاً، فكان قتلى كثيرون وغنائم وسبايا كثيرة، واستردت دولة الإسلام السيادة على مجموع القبائل المرتدة، وبالتالي صار مجموع شبه جزيرة العرب تابعاً لها عملياً.

وكما هو الشأن دائماً فإن النصر يُغري بطلب مزيد من النصر. وهكذا فما أن أنهى خالد بن الوليد مهمته في تصفية ثورة مسيلمة واخضاع اليمامة من جديد إلى دولة المدينة حتى جاءه كتاب من أبي بكر يأمره فيه «أنْ سرْ إلى العراق حتى تدخلها وابدا بفرج الهند، وهي الأبلة [قرية من البصرة]، وتألف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم»[3]. وفي هذه الأثناء قدم إلى المدينة المثنى بن حارثة الشيباني من العراق (وكان قد تعرف على أبي بكر في لقائه مع الرسول (ص) عندما كان يعرض نفسه على القبائل(انظر الفصل الثاني (الفقرة (٤))، وطلب من أبي بكر أن يأذن له بقتال أهل فارس قائلاً: «أمِّرني على من قبَلي من قومي اقاتل من يليني من أهل فارس وأكفيك ناحيتي»[4] فوافق أبو بكر. ولما رأى جيرانه بنو عجل ذلك دخلوا في منافسة مع قومه بني شيبان فكتب رئيسهم مذعور بن عدي إلى أبي بكر يقترح عليه أن يتولى هو وقومه فتح فارس، فكانت النتيجة أن أسند أبو بكر القيادة العامة في الجبهة الشرقية لخالد بن الوليد وأمر المتنافسين بالعمل تحت امرته. وغير خافٍ أن عنصر «الغنيمة» كان وراء هذه المنافسة. ولم يغفل خالد بن الوليد نفسه هذا العنصر بل عمد إلى توظيفه في تعبئة الناس وتحميسهم لقتال الفرس فقال في خطبة له أمام جموع القبائل: «ألا ترون إلى الطعام كرفغ التراب، وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به ونولي الجوع والاقلال من تولاه مما أثاقل عما أنتم فيه»[5].

---

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

وبينما كان خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة يدشنان مسلسل فتح العراق وفارس كان أبو بكر قد «كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل أوب»[6]، فعقد أبو بكر لواء ليزيد بن أبي سفيان، أخي معاوية، «فكان أول الأمراء الذين خرجوا إلى الشام»[7]، وعقد أيضاً لأبي عبيدة بن الجراح وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص، فساروا جميعاً إلى الشام، ومنها ستذهب الجيوش إلى فلسطين ثم إلى مصر، ثم إلى افريقيا والأندلس في زمن لاحق. واضطر أبو بكر إلى تعزيز صفوف جيوشه بالشام بخالد بن الوليد تاركاً المثنى بن حارثة وحده في العراق، وكان الفرس قد حاولوا جمع شملهم بعد ما لحقهم من هزائم، فطلب المثنى بن حارثة الامدادات من أبي بكر. ولما أبطأ عليه قدم بنفسه إلى المدينة، فوجد التجنيد العام قد حصل، ولكن من أجل الشام، فاقترح على أبي بكر أن يسمح له بـ «الاستعانة بمن ظهرت توبته وندمه من أهل الردة ممن يستطيع الغزو»[8]. وكان أبو بكر قبل ذلك لا يسمح بالمشاركة في التجنيد من أجل الفتح إلا للقبائل التي يثق فيها، أي التي لم ترتد.

وتوفي أبو بكر والمثنى ما يزال بالمدينة، ووُلِّيَ الأمر بعده عمر بن الخطاب فكان أول ما قام به «أن ندب الناس إلى فارس... وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم لشدة سلطانهم وعزهم وقهرهم الامم». فتكلم المثنى بن حارثة يرغب الناس في العراق ويهون عليهم شأن الفرس فقال: «أيها الناس لا يعظمن عليكم هذا الوجه. فإنا قد تبحجنا ريف فارس وغلبناهم على خير شقّي السواد [= ما بين دجلة والفرات] وشاطرناهم ونلنا منهم واجترأ من قبلنا عليهم[9]، ولها إن شاء الله ما بعدها». وقام عمر بن الخطاب بدوره وقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة [= تتبع الكلأ: ليس فيه غنيمة] ولا يقوى أهله إلا بذلك. أين الطراء المهاجرون عن موعود الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها»، فكان أول منتدب أبو عبيد بن مسعود الثقفي (مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية. وابنه أبو عبيد هذا هو والد المختار الثقفي الذي سيكون له شأن في العراق فيما بعد).

عاد المثنى إلى العراق وتبعه أبو عبيد في نحو ألف من المدينة وما حولها، ثم عمل عمر باقتراح المثنى فـ «ندب أهل الردة فأقبلوا سراعاً من كل أوب فرمى بهم الشام والعراق»[10]. وكان

---

(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: [د.ن.]، ١٣١٨ هـ)، ج ٢، ص ١٢٨.

(٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٩) يشير هنا إلى وقعة ذي قار بين عرب شرق الجزيرة (ربيعة، ومنها بنو شيبان وبنو عجل... إلخ) وجيش الفرس. وقد جرت بعد وقعة بدر ببضعة أشهر. وكان العرب قد انتصروا فيها واعتبروا ذلك حدثاً عظيماً فتغنوا به. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٩١.

(١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٦٢.

جرير بن عبد الله البجلي ـ زعيم قبيلة بجيلة اليمنية التي كانت قد تفرقت بطونها في القبائل العربية بسبب حروب داخلية ـ قد طلب من عمر بن الخطاب أن يأذن له بجمع أبناء قومه بجيلة من سائر قبائل العرب ويسير بهم إلى الفتح «فكتب عمر إلى عماله السعاة في العرب كلهم: من كان فيه أحد ينسب إلى بجيلة في الجاهلية وثبت عليه الإسلام يعرف ذلك فأخرجوه إلى جرير». وكان جرير يريد الذهاب إلى الشام، فأبى عمر وأكرهه على المضي إلى العراق «وَعَوَّضَهُ لاكراهه، واستصلاحاً له، فجعل له خمس ما أفاء الله عليهم في غزواتهم هذه له ولمن اجتمع إليه ولمن أخرج إليه من القبائل»[11]، وذلك علاوة، طبعاً، على نصيبهم الأصلي وهو الأربعة أخماس التي توزع على المقاتلين. وإنما أشرنا هنا إلى هذه الواقعة، علاوة على مغزاها في إطار دخول الغنيمة كعنصر في التعبئة للفتح، لأنها قد ترتبت عليها نتيجتان هامتان: أولاهما سياسية وهي أن قبيلة بجيلة التي رحلت كلها إلى العراق لتشكل ربع الناس يوم القادسية[12] والتي سكنت الكوفة بعد ذلك، كان لها شأن كبير في الأحداث السياسية التي جرت بين علي وشيعته وبين الأمويين كما سنرى بعد. أما النتيجة الثانية فهي تشريعية، ويتعلق الأمر بمنح نسبة من الغنائم إلى القبائل أو الأشخاص مقابل التكفل بفتح منطقة، وسيكون ذلك من عوامل تكديس الثروة في أيدي أشخاص قلائل.

انطلقت عملية فتح العراق والشام إذن، زمن أبي بكر، ثم توبعت زمن عمر بن الخطاب، وستوغل القبائل العربية المجندة للفتح إلى أعماق إيران شرقاً وإلى المحيط الأطلسي وجنوب فرنسا غرباً. وقد تم فتح هذه المساحات الشاسعة في مدة قصيرة أثارت إعجاب المؤرخين، القدماء منهم والمحدثين. وإذا كان لا بد من اعتبار ظروف البلدان المفتوحة آنذاك، خاصة فارس والروم، بوصفها كانت تشكل الشرط الموضوعي الذي مكن العرب من ذلك الفتح السريع، فإنه لا بد من اعتبار خاص يوليه الباحث لما كان يشكل الشرط الذاتي، وهو الفوز بإحدى الحسنيين: الجنة في حال الاستشهاد، والغنيمة في حال البقاء على الحياة. وإذا كانت قلة من المسلمين، وهم «السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان» قد ربطوا تحركاتهم من أجل المساهمة في الفتح بالدعوة المحمدية ونشر رسالتها أكثر من تعلقهم بشيء آخر، فإن الغالبية العظمى من جمهور المسلمين، وتتكون أساساً من «المسلمين الجدد» من قريش والأعراب، علاوة على «المنافقين»، كانت تتحرك بدافع الغنيمة أساساً. وقد كان هذا أمراً واقعاً وسائداً حتى زمن النبي (ص) كما رأينا من قبل.

أما الآن، وانطلاقاً من عهد عمر بن الخطاب، فإن «الغنيمة» سيصبح لها شأن أكبر كثيراً: أولاً لأن المجندين في هذه المرة هم مجموع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدت والتي عادت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت لـ «يدخل الايمان في قلوب» أهلها. ثانياً لأن غنائم «الفتوحات الكبرى»، ابتداء من فتح

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٩.

(١٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، شرح عبد الأمير مهنا (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨)، ص ٧١.

العراق والشام، كانت تختلف تماماً، كمياً وكيفياً، عن تلك التي اعتادت القبائل العربية الحصول عليها من الغزو في الجزيرة العربية. إن الأمر يتعلق هذه المرة لا بممتلكات «القبيلة»، وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلق الأمر بخزائن دول كبرى عريقة في الحضارة، ومدخرات مدن، وغلات حقول وبساتين، وأموال منقولة من ذهب وفضة، فضلاً عن الماشية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة هنا إلى أن القبائل المجندة للفتح كانت تهاجر، ومعها أبناؤها ونساؤها وصبيانها وعبيدها، من مواطنها في الجزيرة العربية إلى جبهات القتال لتسكن بعد ذلك في البلاد المفتوحة، إما في مدن أنشئت لهذا الغرض كالكوفة والبصرة والقيروان وإما في معسكرات على ضواحي مدن كانت قائمة مثلما هو الحال بالنسبة لمصر والشام، ثم تختلط بعد ذلك بالسكان الأصليين، منتقلة هكذا، جملة وفي مدة قصيرة من الزمن، من «خشونة البداوة» إلى «رقة الحضارة»، حسب عبارة إبن خلدون.

على أن «الغنيمة» لم تكن من نصيب القبائل المجندة في الفتح والمقيمة في «الأطراف» وحدها دون غيرها، بل كان فيها نصيب لـ «المركز» وهو الخمس الذي نص القرآن على أنه «لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» والذي أصبح موكولاً إلى اجتهاد الخليفة. وإذا كان الاختلاف والتقدير يختلفان من خليفة إلى آخر كما سنرى، فإن «الثابت» هو أن الخمس كان يأتي ضرورة إلى «المركز»: المدينة. والخمس ليس بالشيء القليل بالنسبة لغنائم العراق وفارس والشام ومصر وافريقيا... ولكي نأخذ فكرة عن قيمة هذا الخمس نشير إلى أن غنائم معركة القادسية وحدها كان سهم الراجل فيها «سبعة آلاف ومائة» وسهم الفارس الضعف[13]. وسواء أخذنا بتقدير المؤرخين القدماء الذين قالوا إن «جميع من شهد القادسية بضعة وثلاثون ألفاً، وجميع من قسم عليهم فيء القادسية نحو من ثلاثين ألفاً»[14]، أو فضلنا «تمحيص» المؤرخين المحدثين الذين يقدرون جيش العرب في القادسية بنحو ثمانية آلاف[15] فإن الخمس الذي كان من نصيب «المركز» كان يناهز اثني عشر مليون درهم على أقل تقدير ونحو ستين مليون درهم كأعلى تقدير. ولم تكن القادسية رغم أهميتها سوى معركة واحدة من جملة معارك، كثيرة ومتعددة، كان خمسها يأتي إلى المدينة ويوزع على أهلها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن سكان «المدينة» أنفسهم كانوا يشاركون في الفتح وينالون نصيبهم كمقاتلين أو قواد معارك: «كان بالقادسية من أصحاب رسول الله (ص) من أهل بدر سبعون رجلاً ومن أهل بيعة الرضوان [الحديبية] ومن شهد الفتح [فتح مكة] مائة وعشرون ومن أصحاب رسول الله (ص) مائة»[16]، وأنهم كانوا يمارسون التجارة أيضاً فيقومون بتموين المدينة والجيوش فضلاً عن التجارة العادية؛ إذا أضفنا هذا وذاك إلى ما تقدم أدركنا أي دور كان لـ «العامل الاقتصادي»: الغنيمة.

---

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٠٠.

(١٤) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٣٨٤.

(١٥) حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ٦، ٢ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢١٨.

(١٦) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٠٠.

ما نريد أن نخلص إليه، إذن، من الخوض في هذه المسألة الآن، في هـذا المدخل، هو تأكيد الحقيقة البديهية التالية وهي أن «الغنيمة» كان لها شأن كبير جداً، وبالتالي فلا بـد من اعتبار دورها الأساسي في الأحداث السياسية التي شهدها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في مخيالنا الديني والتاريخي، نحن العرب والمسلمين، «المدينة الفاضلة». لقد كـانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك «أفضل» من مدينة يتلقى أهلها رزقهم عما يأتيهم من غنائم؟ ولكنها من وجوه أخرى كانت مدينة من مدن الدنيا تجري عليها وعلى أهلها نفس السنن التي تجري على أي مدينة أخرى. وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي. ولذلك كان لا بد من فحص لدور «الغنيمة» فيه، مثلما فعلنا بالنسبة لدور «القبيلة» وسنفعل بالنسبة لدور «العقيدة».

- ٢ -

تجمع المصادر على أن أبا بكر كان يـوزع في الحين مـا يَرِد عليـه من أموال الغنـائم «فلا يبقى - في بيت المال - شيء. . . وكان يسوي في قسمته بين الناس، الأولين والمتأخرين في الإسلام، بين الحر والعبد، والذكر والأنثى. . . وكان يشتري الألبسة ويفرقها في الأرامل في الشتاء. ولما توفي أبو بكر جمع عمر الأمناء وفتح بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً غير دينار فقط سقط من غرارة»[١٧]. أما هو، أي أبو بكر «فكان الذي فرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم، وقيل فرضوا له ما يكفيه»[١٨]، وفي رواية أخرى: «كان يأخذ من بيت المال ثلاثة دراهم أجرة»[١٩].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن جميع من كان يقدر على القتال ويملك السلاح والراحلة (= البعير، وسيلة التنقل) من سكان المدينة كان، من الناحية المبدئية على الأقل، يتجند ويخرج للفتح، خصوصاً وأبو بكر لم يكن يجند القبائل التي لا يثق بإسلامها، أمكننا أن نفترض أن من كان يبقى في المدينة كانوا إما من كبار الصحابة الذين تقدمت بهم السن أو الذين صاروا بمثابة «رجال الدولة» الملازمين للخليفة، يقومون بدور المستشارين والوزراء. . . إلخ، وهؤلاء لم يكونوا يخرجون للفتح إلا في حالة استثنائية، وإما من الفقراء المستضعفين الذين لم يكونوا ينخرطون في «الجند»، إما لأنهم لم تكن لهم قبائل، والجند يومئذ كان يتكون من قبائل وليس من أفراد، وإما لأنهم فقراء لا يملكون ما هو ضروري للتجنيد من زاد وراحلة وسلاح، وقد كان كل ذلك على المجند. ولما كانت الغنائم زمن أبي بكر قليلة نسبياً، إذ لم تبدأ غنائم الفتوحات الكبرى تصل المدينة إلا في عهد عمر بن الخطاب، ابتداء من اليرموك والقادسية، فنحن نتصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم، لم يكن

---

(١٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٩٠.

(١٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١٩) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٩٣. مهما كان هـذا المبلغ زهيداً فـإنه يمكن أن يعتبر مع ذلك بمثابة الحد الأدنى الحيوي. وبناءً عليه يمكن أن نقدّر قيمة الدرهم آنذاك، مما يعطينا فكرة عن قيمة المبالغ التي كانت تأتي من الغنائم وعن حجم ثروة الأغنياء الذين سنذكرهم بعد. أما الدينار فكان يساوي ما بين ١٠ دراهم و١٢ درهماً. وفي تقديرنا أن الدينار الواحد يساوي دولاراً واحداً بالصرف الحالي، على الأقل.

ليعمق بشكل خطير الفوارق بين الأغنياء والمستضعفين. وإذا أضفنا إلى هذا أن مدة خلافة أبي بكر لم تتجاوز سنتين وأربعة أشهر جاز لنا أن نفترض أن الوضعية الاجتماعية، من حيث الغنى والفقر، لم يطرأ عليها تغيير جوهري وانها بالتالي كانت على الحال نفسها التي تركها عليها النبي (ص): فوارق في حدود «المعتاد» الذي لا يبعث في النفوس ما يعبر عنه في لغتنا المعاصرة بـ «الحقد الطبقي».

غير أن الوضعية ستتغير رأساً على عقب زمن عمر بن الخطاب، وبصورة مفاجئة تماماً. والقصة التالية التي ترويها المصادر ذات دلالة في هذا الصدد. يذكر أبو هريرة الذي كان عاملاً لعمر بن الخطاب على البحرين أنه قال: «قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم، فأتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ممسياً، فقلت: يا أمير المؤمنين، إقبض هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: وتدري كم خمسمائة ألف؟ قلت: نعم مائة ألف ـ خمس مرات ـ قال: أنت ناعس، اذهب الليلة فبت حتى تصبح. فلما أصبحت أتيته فقلت: اقبض مني هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: أمن طيب هو؟ قلت: لا أعلم إلا ذاك. فقال عمر رضي الله عنه: أيها الناس، إنه قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعدّ لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنا»[20].

ولا بد من أن يلاحظ المرء هنا نوع التقدير لحجم المال الذي كان سائداً بين الناس يومذاك: لقد استكثر عمر بن الخطاب رقم ٥٠٠ ألف درهم واستغرب ولم يصدق في أول الأمر. وذلك دليل على أن حجم المال الذي كان يرد إلى المدينة زمن النبي وزمن أبي بكر كان متواضعاً جداً بالقياس إلى ٥٠٠ ألف. على أن هذا المبلغ نفسه ليس بشيء إذا قيس بالمبالغ التي أخذت ترد تباعاً من خمس الغنائم في فتوحات الشام والعراق. لقد سبق أن حددنا قبل رقماً تقديرياً للمبلغ الذي جاء إلى «المركز» من غنائم القادسية. وبإمكاننا أن نضيف على سبيل المثال فقط، أن غنائم «المدائن» عاصمة الفرس كانت ١٢ ألفاً للمقاتل وكان عدد المقاتلين ٦٠ ألفاً[21]، مما يعني أن الخمس الذي بعث إلى المدينة كان يبلغ، نظرياً على الأقل، ١٨٠ مليوناً. أما خراج السواد (ما بين دجلة والفرات)، وقد وضع زمن عمر بن الخطاب كما سنرى، فقد بلغ في أول سنة من وضعه ٨٠ مليون درهم، وبلغ خراج «قابل» ١٢٠ مليون درهم[22]، وكانت جباية مصر عند فتحها، زمن عمر، على يد عمرو بن العاص ١٤ مليون دينار[23] (أي أزيد من ١٤٠ مليون درهم) وصالح عمرو بن العاص أهل برقة على ١٣ ألف دينار.

---

(٢٠) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ)، ج ١، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٨)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٣٦٠، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٢٢) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٧.

هذه أمثلة فقط، وأهميتها ليست فيـما تحدده من مبـالغ، إذ يجـوز أن تكون الأرقـام غير دقيقـة، ولكن أهميتها تكمن في كـونها تقدم لنـا عنـاصر للمقـارنـة، الشيء الـذي يمكننـا من التعرف على مدى التطور الذي حصل. وهكذا فإذا قارنا بين الأرقام التي تقدر حجم الغنائم زمن النبي (ص) وأبي بكـر وحجمها زمن عمـر بن الخطاب فـإننا سنجـد أنفسنا أمام فـارق عظيم وعظيم جداً، من شأنه أن يحدث ضرورة، تغيرات أساسية في بنيات الدولة وفي مخايل الناس المالية والاقتصادية، سواء بسواء. ومن دون شك فإن المبالـغ المذكـورة تبدو متـواضعة إذا ما قورنت بثروات الدول العظمى، كدولة الروم ودولة الفرس، لكنها تصبح ضخمة جداً بالقياس إلى وضع دولة الدعوة المحمدية يومذاك: إلى بنيـاتها وحـاجاتهـا ومصاريفهـا. ولا بد من التذكير هنا بأن هذه الدولة لم يكن لها موظفون تدفع أجورهم دورياً وبانتظام ولم تكن لهـا مشاريع انمائية، زراعية أو غيرها، تنفق عليها. أمـا الجيش فلقد كـانت القاعـدة أن القبائـل التي تتجند للفتح هي التي تتولى النفقة على نفسـها، تتنقل على ابلها وتأكـل من زادها وتقـاتل بسـلاحها، أما التعويض فهو حصتها من الغنائم: الأخماس الأربعة التي توزع عـلى المقاتلين. وكان هذا التعويض يفوق بأضعاف مضاعفة مـا عسى أن تكون قـد أنفقته. ومن هنـا عنصر الإغراء في «الغنيمة».

ما نريد أن نبرزه هنا هو أن الدولة يومذاك لم تكن حاجتها إلى المال كبيرة، ولذلك كان الوضع «الطبيعي» في مجتمع بدوي صحراوي لا يعرف للادخـار معنى ولا يرى فيـه ضرورة، إذ كل شيء فيه «بادية»، هـو أن توزع الغنـائم على «النـاس» وهذا مـا حصل فعـلاً. ونحن نرى أن طريقة التوزيع كانت مبررة داخل الوضعية القائمة يومئذ. ذلك لأننا إذا أخذنا بعـين الاعتبار أن المسـلمين كـانوا من النـاحية «القـانونيـة» جنوداً دائمـين، رهن إشارة النبي (ص) وخلفـائه من بعـده (جنوداً دائمـين: لأن الجهـاد فـريضـة) وأن خـروجهم للقتـال كـان يتم بالتناوب، من الناحية المبدئية على الأقل، إذا أخذنا بعين الاعتـبار هذين المعطيـين فهمنا كيف أن تـوزيع أربعـة أخماس الغنـائم على المقـاتلين الخارجـين والخمس على الـذين لم يخرجـوا، وسيخرجون في المرة القادمـة ليكون نصيبهم الأربعـة الأخماس، تـوزيع عـادل بالمقـاييس التي يمكن قياس الأمور بها في المجتمع، والمكان والزمـان، الذي نتحـدث عنه. وحتى إذا قلنـا إن في كل مجتمع أناساً لا يقدرون على القتال كالشيوخ والأطفال والنساء والمرضى والفقـراء، فإن نصيب هؤلاء منصوص عليه في الخمس وفي الزكاة. أمـا طريقـة توزيـع الخمـس زمن أبي بكر فكان يبررها أن الغنـائم كانت قليلة نسبياً، بحيث لـو بني توزيعهـا على نـوع ما من المفـاضلة لكان نصيب المفضول لا يسمن ولا يغني من جوع. ولعل هذا ما يفسر وجهة نظر أبي بكـر، إذ يقال أنه اعترض أحدهم عـلى توزيعـه بالسـوية بين النـاس واقـترح أن يميز ويفـاضل بـين أصحاب السوابق في الإسلام ومن لا سـابقة له، فأجابه أبو بكر: «سوابقهم في الإسلام أعمال قـد وقـع أجرهم فيهـا وإنما هـذا المال معـاش يتساوى فيه النـاس». لقـد كان «المـال» يومـذاك في مستـوى «المعاش» فقط، ولذلك كان توزيعه بالسوية يفرضه حجمه، قبل أي اعتبار آخر.

أما زمن عمر بن الخطاب فالوضع يختلف. فالأموال التي كانت ترد إلى المدينة من كـل

جهة، بمبالغ كبيرة، كانت تتجاوز حدود «المعاش» بكثير. وتوزيعه على التساوي معناه المساواة بين الناس في الفائض عن الضروري للمعاش، في مجتمع وفي زمن كان معنى «العدل» فيه هو: «انزال الناس منازلهم». ومنازل الناس يومئذ كانت محكومة، ككل شيء في ذلك الزمان، بالمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة. وبما أن الأمر يتعلق بتوزيع «الغنيمة» فإن «منازل الناس» ستتحدد بالمحددين الآخرين: «القبيلة» و«العقيدة»، وبالتالي فتوزيع «الغنيمة» سيتم على أساس اعتبارهما معاً. ذلك ما فعله عمر بن الخطاب: لقد فاضل بين الناس في «العطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة) وعلى أساس السابقة في الإسلام (العقيدة).

- ٣ -

تربط المصادر التاريخية احداث عمر بن الخطاب لـ «ديوان العطاء» بقصة المال «الكثير» الذي جاء به إليه عامله في البحرين أبو هريرة، وهي القصة التي ذكرناها قبل قليل. لقد استكثر عمر ذلك المبلغ (٥٠٠ ألف درهم) واحتار في كيفية توزيعه فاستشار أصحابه: «فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال فلا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان: أرى مالاً كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من اخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر [= وكان عثمان تاجراً له خبرة في التصرف في الأموال، أما علي فهو من أسرة اشتهرت بالرفادة واطعام الناس.. فلاحظ] فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جئتُ الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجند جنداً. فاخذ به»[24]. وفي رواية أخرى أن أحد مزاربة الفرس [= رؤسائهم] ممن كانوا يقيمون بالمدينة هو الذي أشار على عمر باحداث «الديوان» اقتداء بأكاسرة الفرس الذين كان عندهم شيء «يسمونه ديواناً، جميع دخلهم وخرجهم مضبوط فيه لا يشذ منه شيء»[25]. وإذا أخذنا بالاعتبار أن كلمة «ديوان» كلمة فارسية ومعناها: سجل أو دفتر، فستكون الرواية الأخيرة أقرب إلى الصحة. غير أن هذا لا يمنع أن تكون الروايات الأخرى صحيحة كلها، وأن الواحدة منها تحكي جزءاً من الواقع: قدوم أبو هريرة بالمال ومشاورة عمر لأصحابه واقتراح المرزبان المذكور. ومهما يكن وسواء اقتبس عمر بن الخطاب نظام «الديوان» من الفرس أم أخذه من الروم البيزنطيين فهو لم يأخذ إلا «الشكل»، أي إحداث سجل تكتب فيه أسماء الذين يوزع عليهم العطاء. أما المضمون، أي طريقة انزال الناس منازلهم في هذا الديوان، فهو من اجتهاده هو. لقد اعتمد فيه كما قلنا على اعتبار «القبيلة» و«العقيدة» معاً.

وهكذا تضيف الرواية التي تتحدث عن استشارة عمر لأصحابه أنه قرر إحداث الديوان «فدعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من نساب قريش، فقال: اكتبوا الناس على منازلهم. فكتبوا، فبدأوا ببني هاشم ثم اتبعوهم أبا بكر وقومه ثم عمر وقومه، على الخلافة [أي جعلوا المنزلة الأولى لقوم النبي (ص) والمنزلة الثانية لأبي بكر وقومه والثالثة لعمر وقومه حسب الترتيب في

---

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٥) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٧)، ص ٧٩.

الخلافة] فلما نظر فيه عمر قال: لوددت والله أنه هكذا. ولكن أبدأوا بقرابة رسول الله (ص) الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله»[26].

مهمة صعبة. كيف يمكن انزال الناس، جميع الناس، منازلهم التي يستحقونها؟ وأي مبدأ أو مقياس يمكن أن يرضى به جميع الناس في عملية ترتيبهم، خصوصاً والأمر يتعلق بـ «العطاء»؟ كانت اللجنة التي كلفها عمر قد اعتبرت «المنزلة الأسمى» في الدولة، وهي منزلة رئيس الدولة. وبما أن الدولة حديثة العهد، إذ لم يمض على وفاة مؤسسها سوى بضع سنوات، وبالتالي فقومه حاضرون أحياء مثلهم مثل خليفته أبي بكر وخليفة هذا الأخير عمر، فإن الترتيب إلى هذا الحد ممكن ومقبول. ولكن، ماذا بعد؟ أغلب الظن أن اللجنة لم تستطع مواصلة عملية الترتيب. لأنه كيف يمكن ترتيب القبائل الأخرى، وعلى أي مقياس؟ وإذن فإن مراجعتها لعمر بن الخطاب لابد أن تكون من أجل طلب رأيه في المقياس الذي يجب أن يعتمد بعد «المنازل» الثلاثة التي أقروها. وبما أنه ليس هناك مقياس يمكن تبريره بالشكل الذي يجعل الناس يقبلون به، والناس هنا قبائل متنافسة تعتبر كل واحدة نفسها متساوية مع الأخرى، فإنه لم يكن هناك مناص من البحث عن مقياس يطبق على الجميع ويرضى به الجميع، على الأقل لأنه لا بديل له، وهذا المقياس هو ما اقترحه عمر وهو البدء بـ «قرابة رسول الله (ص)، الأقرب فالأقرب».

تبقى بعد ذلك «صعوبة فنية»: كيف يمكن ترتيب الناس، أي القبائل العربية جميعها، على أساس القرابة من النبي؟ إن هذا يتطلب وضع شجرة نسب للعرب جميعاً. ولكن لما كان «ديوان العطاء» زمن عمر بن الخطاب لا يتطلب وضع مثل هذه الشجرة العامة، إذ «العطاء» يخص في هذه المرحلة أهل المدينة وحدهم، فلقد كان يكفي في ذلك الوقت اعتماد المتداول من الأنساب في المخيال القبلي العام يومذاك، مع الاجتهاد في ترتيب «القرابة» نفسها. وتدل الروايات أن نسب العرب إلى عدنان وقحطان كان متداولاً في ذلك الوقت بصورة ما. أما ما بعد عدنان وعمه» قحطان فالأنساب كانت تستقى من التوراة التي ترجع بها إلى آدم. ويحكى في هذا الصدد أن النبي (ص) «كان إذا انتسب لم يتجاوز في نسبه عدنان بن أدد، ثم يمسك ويقول: كذلك النسابون. وقال عمر بن الخطاب إني لاتسب إلى معد بن عدنان ولا أدري ما هو»[27].

يمكن أن نستنتج من كل هذا أنه كانت هناك «مادة أولية» لشجرة الأنساب العربية اعتمدتها اللجنة التي كلفها عمر بوضع «الديوان»، وسيأتي النسابون في العصر الأموي ليعتمدوا هذه المادة الأولية في وضع شجرة عامة للأنساب العربية كافة وضعاً لا شك أن الخيال قام فيه بدور كبير. ومهما يكن فإن الذي لا جدال فيه هو أن «الغنيمة» هي التي كانت الأصل في تنظيم «القبيلة» وإعادة بنائها، سواء في المرحلة الأولى زمن عمر بن الخطاب أو في

---

(26) الطبري، نفس المرجع، ج 2، ص 570.

(27) انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ 1 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955)، ص 2، هامش 2.

المرحلة الثانية زمن معاوية والأمويين عموماً. ليس هذا وحسب بل إن لـ «العقيدة» دورها أيضاً في هذا المجال: ذلك أن ترتيب «الناس» حسب منازلهم من القرابة من النبي (ص) يقتضي أن يكون نسب النبي (ص) هو «الثابت» المسلم بصحته، وهذا جزء من «العقيدة»، أو أنه صار كذلك، باعتبار أن التشكيك فيه لا يلزم عنه بث الاضطراب والغموض في النسب الهاشمي وحسب بل يلزم عنه كذلك زعزعة «ديوان العطاء» وما بني على ديوان العطاء من تشريعات فقهية فيما بعد، وبالتالي زعزعة ركن من أركان الدولة.

اعتماد درجة «القرابة» من النبي (ص) مقياس مبرر وإجرائي، على الأقل من حيث إنه ليس هناك مقياس آخر يمكن اقناع الناس به. ولكن القرابة من النبي (ص) ليست متطابقة دوماً مع الترتيب الذي تسنده «العقيدة»، ذلك لأن أقارب النبي (ص) لم يسلموا كلهم في وقت واحد، بل كان فيهم من حارب النبي (ص) والمسلمين في المراحل الأولى للإسلام فكيف يمكن مساواة «السابقين الأولين» من بني هاشم وبني عبد مناف مع «الطلقاء» منهم الذين أذعنوا للإسلام بالرغم منهم يوم فتح مكة؟ كيف يمكن تفضيل أبي سفيان مثلاً على أبي بكر أو عمر أو عمار بن ياسر... إلخ، فقط لكونه أقرب إلى النبي منهم على صعيد النسب؟ لا بد إذن من مقياس مكمل ومصحح لمقياس القرابة. وهذا المقياس الثاني هو «السابقة في الإسلام».

لقد أمر عمر اذن بالمزاوجة بين «القرابة» من النبي (ص) و«السابقة في الإسلام» وأمر بتوزيع العطاء على هذا الأساس. وهكذا تقدم لنا المصادر لائحة الذين خصهم عمر بالعطاء، وهي حسب الطبري كما يلي: تبدأ اللائحة بالعباس عم النبي (ص) لأنه أقرب الناس إليه ففرض له عمر ٢٥ ألف درهم عطاء سنوياً (وقيل ١٢ ألفاً)، وأعطى نساء النبي ١٠ آلاف سنوياً لكل منهن، ثم فرض لمن شاركوا في معركة بدر ٥ آلاف لكل منهم ثم لمن بعد بدر إلى الحديبية ٤ آلاف، ثم لمن بعد الحديبية إلى نهاية حروب الردة زمن أبي بكر ٣ آلاف، وفرض للمقاتلين في حروب فتح العراق قبل القادسية ٣ آلاف، ولأهل القادسية وفتح الشام ألفين، «وقيل له قد سويت من بعدت داره بمن قربت داره وقاتلهم على فنائه، فقال: من قربت داره أحق بالزيادة لأنهم كانوا رِدْءاً للحُتوف وشجى للعدو» وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفاً لكل واحد... وأُلْحِقَ بأهل بدر أربعة من غيرها: الحسن والحسين وأبو ذر وسلمان «وسوى كل طبقة في العطاء، قويهم وضعيفهم، عربيهم وعجمهم. ثم جعل لنساء أهل بدر خمسمائة ولنساء من بعدهم إلى الحديبية أربعمائة ونساء مَنْ بعد ذلك إلى حروب العراق قبل القادسية ثلاثمائة ونساء القادسية مائتين، ثم سوى بين النساء بعد ذلك، وجعل الصبيان سواء على مائة مائة، ثم جمع ستين مسكيناً وأطعمهم الخبز فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريبتين، ففرض لكل انسان منهم ولعياله جريبتين في الشهر»[28]. وتضيف الرواية: «ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطياتهم اعطاء واحداً سنة خمس عشرة»[29].

---

(٢٨) الجريبة مكيال للطعام يساوي ١٤ قفيزاً والقفيز يساوي ١٢ صاعاً والصاع يساوي ٢,١٧٦ كلغ. فالجريبة إذن تساوي قنطاراً واربع كلغ ونصف.

(٢٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

هذه اللائحة لا ينعكس فيها الجمع بين القرابة من النبي (ص) والسابقة في الإسلام، كما هو واضح، فضلاً عن كونها غير «شاملة». ولعل لائحة اليعقوبي (وهو أقدم من الطبري: توفي اليعقوبي سنة ٢٩٢ هـ والطبري سنة ٣١٠ هـ) أقرب إلى الجمع بين المبدأين المذكورين. يقول اليعقوبي إن عمر بن الخطاب قال لأعضاء اللجنة المكلفة بوضع الديوان: «اكتبوا الناس على منازلهم وابدأوا ببني عبد مناف فكتب أول الناس علي بن أبي طالب في خمسة آلاف والحسن بن علي في ثلاثة آلاف والحسين بن علي في ثلاثة آلاف، وقيل بدأ بالعباس بن عبد المطلب في ثلاثة آلاف، وكل من شهد بدراً من قريش في ثلاثة آلاف، ومن شهد بدراً من الأنصار في أربعة آلاف، ولأهل مكة من كبار قريش مثل أبي سفيان بن حرب ومعاوية بن أبي سفيان في خمسة آلاف ثم قريش على منازلهم ممن لم يشهدوا بدراً، ولأمهات المؤمنين [أزواج النبي (ص)] ستة آلاف ولعائشة وأم حبيبة وحفصة [من زوجات النبي] في اثني عشر ألفاً ولصفية وجويرة في خمسة آلاف خمسة آلاف، ولنفسه [عمر] في أربعة آلاف ولعبد الله بن عمر في خمسة آلاف وفي أهل مكة الذين لم يهاجروا في ستمائة أو سبعمائة. وفرض لأهل اليمن في أربعمائة ولمضر في ثلاثمائة ولربيعة في مائتين... ثم فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن، وكانت فريضته لهن في ألفين وألف وخمسمائة... وفرض لأشراف الأعاجم [المحتجزين بالمدينة بعد أسرهم]... ألفين ألفين»[30].

هذا الاختلاف بين الطبري واليعقوبي، أو بين مصادرهما، يعكس ميولاً ايديولوجية مختلفة. فالطبري سني ومصادره سنية في الغالب، أما اليعقوبي فهو شيعي ويعتمد المصادر الشيعية. وترتيب الناس في «ديوان عمر بن الخطاب» له أهمية ايديولوجية بالنسبة للأجيال اللاحقة، لأن «عمل عمر» يعتبر سلطة مرجعية، وقد سرى مفعولها، ولا زال يسري، كأحد مصادر التشريع، خصوصاً وهو أول من شرع في هذا المجال، مجال «ترتيب الناس حسب منازلهم». إن فقه العطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر. والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد، من خلال حروب الردة، تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى، من خلال «ديوان العطاء» ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة.

لقد تحدثنا عن ديوان العطاء، وبقي أن نعرض لنظام الخراج.

عندما فتح المسلمون العراق والشام ومصر، وهي مناطق حضرية يعيش أهلها على الزراعة أساساً، طرحت مشكلة الأرض المفتوحة عنوة في هذه المناطق. ذلك أن التشريع الذي كان يجري به العمل يقضي بأن الأرض التي يسلم عليها أهلها بدون حرب تترك لأهلها على أن يدفعوا الزكاة من غلاتها ومقدارها العشر. وأما الأرض التي يصالح عليها أهلها بمقدار يتفق عليه فالواجب فيها ذلك المقدار. وأما الأرض التي تفتح عنوة، أي بعد قتال، فهي من الناحية المبدئية غنيمة يجب أن يطبق عليها التشريع الخاص بالغنائم، وذلك بأن توزع هي وأهلها ودوابها وأشجارها وكل شيء فيها حسب قانون توزيع الغنائم: أربعة أخماس للمقاتلين وخمس «لله ولرسوله إلخ...» أي يبعث به قائد الجند إلى الخليفة في «المركز». غير أن قسمة المساحات الشاسعة كسواد العراق وحقول الشام وبساتين

---

(٣٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٦.

مصر . . . إلخ، ليست بالأمر الهَيِّن فهي تطرح مشاكل عملية وفي مقدمتها كيفية زرع هذه الأرض ورعايتها، خصوصاً والمقاتلون في جيوش المسلمين قبائل بدوية في معظمها، لا تعرف الزراعة ولا تقبل العمل فيها، وحتى إذا فرضنا أنها تقبل العمل فيها فمن سيعوضها في الجهاد؟

كتب سعد بن أبي وقاص من العراق وأبو عبيدة بن الجراح من الشام وعمرو بن العاص من مصر، كتبوا إلى عمر بن الخطاب يطلبون منه رأيه في الأرض المفتوحة عنوة، وكان الجند يلحون عليهم في قسمتها: «شاور عمر الصحابة في قسمة الأرضين فتكلم قوم فيها وأراد أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا. فقال عمر: كيف لمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي»[31]. وفي رواية أخرى أن عمر «أراد أن يقسم السواد بين المسلمين فأمر أن يحصوا فوجد الرجل نصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك فقال علي بن أبي طالب دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم»[32]، فاختار عمر ترك الأرض كما هي، يعمل فيها أصحابها مقابل خراج يدفعونه عنها، فكتب إلى سعد بن أبي وقاص: «إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب عليه به إلى العسكر من كراع [= خيل] ومال فاقسمه بين من حضر [المعركة] من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك ان قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»[33]. ثم إنه «وجه عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان فمسحا السواد [قاسا مساحته] وأمرهما ألا يحمِّلا أحداً فوق طاقته . . . وأمره [= عثمان بن حنيف] أن لا يمسح تلاً ولا أجمة ولا مستنقع ماء ولا ما لا يبلغه الماء»[34]. وفي معجم ياقوت الحموي في مادة «السواد» ان عمر بن الخطاب وضع الخراج على السواد: «على كل جريب من السواد عامراً كان أو غامراً لا يبلغه الماء درهماً وقفيزاً، وعلى كل جريب رطبة خمسة دراهم وخمسة أقفزة، وعلى كل جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقفزة، ولم يذكر النخل، وعلى رؤوس الرجال ٤٨ و٢٤ و١٢ درهماً (حسب حالهم من الغنى) وختم عثمان بن حنيف على رقاب خمسمائة ألف وخمسين ألف علج لأخذ الجزية، وبلغ الخراج في ولايته مائة ألف ألف درهم»[35].

الجزية على الرؤوس، أو الرقاب، أي على الأفراد . . . والخراج على الأرض. أما الجزية فتسقط مبدئياً، أي من الناحية الشرعية، بمجرد أن يعتنق الشخص الإسلام. أما الخراج فيبقى قائماً على الأرض التي وضع عليها لأنها فتحت عنوة بقتال، فهي غنيمة كان

---

(٣١) يعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٥.

(٣٢) الحافظ أبو الفرج بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ١٢.

(٣٣) أبو يوسف، نفس المرجع، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٤) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣٥) الجريب مقدار تقاس به المساحة، ومقدار للطعام أيضاً. وهو للطعام نحو ١٠٤ كلغ كما ذكرنا قبل. أمّا في المساحة فيساوي ٧٠٠ م٢. وتذكر بعض الروايات ان عثمان بن حنيف وجد مساحة السواد ٣٦ مليون جريب فوضع على كل جريب درهماً وقفيزاً. وعلى ذلك تكون مساحة السواد يومذاك ٢,٥ مليون هكتار. هذا و«الخراج» كان معمولاً به في الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية: «وذكروا أن سواد العراق كان الخراج موضوعاً عليه قبل الإسلام زمن ملوك الفرس». انظر: ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ١١.

المفروض أن توزع ولكن الخليفة ارتأى الابقاء عليها في أيدي أهلها الأصليين وقَبِلَ المقاتلون، أصحاب الحق فيها كغنيمة، هذا التدبير، فكأنهم تنازلوا للخليفة، أي للأمة جمعاء، عن حقهم فيها، وبذلك صارت تعتبر ملكاً للدولة. أما الخراج الموضوع عليها والذي يدفعه أصحابها فهو بمثابة كراء[36].

هكذا أصبح لبيت مال دولة الإسلام موردان اقتصاديان ثابتان، بعد أن كانت تعتمد أساساً في ماليتها على ما يؤخذ من العدو حين الغزو، بدون قتال وهو الفيء، أو بقتال وهو الغنيمة (أما الزكاة فمقدارها ضئيل وهي للفقراء والمساكين خاصة). وهذان الموردان الثابتان سيضمنان استمرار العطاء وثباته. هكذا صار اقتصاد «الغنيمة» يقوم على ركنين إثنين: الخراج وضمنه الجزية من جهة، والعطاء من جهة أخرى. إنه: الاقتصاد الريعي بالاصطلاح المعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ريعية. هذا الطابع الريعي للاقتصاد والدولة في الإسلام ترسَّمَ منذ عمر بن الخطاب. قال علي بن أبي طالب في عهده لمالك الأشتر حين ولاه مصر: «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحهم وصلاحه صلاحاً لمن سواه، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»[37].

- ٤ -

«الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»، ذلك هو جوهر الاقتصاد الريعي والدولة الريعية في الإسلام. ولكن ليس الناس على درجة سواء في هذا المجال: إن نظام توزيع العطاء كان يقوم على «التفضيل» وليس على التسوية. إن ترتيب الناس في العطاء حسب القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام كان لا بد أن يؤدي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة، وبالتالي كان لابد أن يورث فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة، فوارق تتسع باتساع حجم الغنائم والخراج. ويبدو أن عمر بن الخطاب قد لاحظ هذه الظاهرة وأدرك خطورتها فأخذ يفكر في أواخر أيام حياته في إعادة النظر في طريقة توزيع العطاء، إذ ينسب إليه انه قال في آخر سنيه «إني كنت تألفت الناس بما صنعت في تفضيل بعض على بعض، وإن عشت هذه السنة ساويت بين

---

(٣٦) ابن سلام، كتاب الأموال، ص ٨١. هذا ويقول مؤرخ معاصر: «كانت النظريات السياسية السائدة في الشرق الأدنى عند الفتح الإسلامي والتي سار عليها الفرس والبيزنطيون تعد البلاد المفتوحة، أرضها وأهلها، ملكاً للفاتح يتصرف به كما يشاء، ومن يزرع الأرض من السكان يدفع ضريبة التاج للمالك للأرض شرعاً (بحق فتحها) وهذا يقابل الخراج. ويدفع كل فرد ضريبة على رأسه كرمز إلى عبوديته وخضوعه للغالب، وهي ما يساوي الجزية. وهذا ما كان يدفعه سكان العراق للساسانيين... ولما جاء الإسلام ووضعت التنظيمات المالية زمن الراشدين لم تحدث هذه تبدلاً أساسياً في الأوضاع. فقد فرضت في العراق ضريبتا الجزية والخراج وبقيتا تحملان معناهما القديم من الخضوع للشعب الغالب. أمّا في ايران ففرضت ضريبة واحدة عامة تدعى مرة جزية ومرة خراج وهي بدل الاثنين. ومعنى ذلك أن المغلوبين عُدُّوا طبقة واحدة بنظر المسلمين». انظر: عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: [د. ن.]، ١٩٤٩)، ص ٧٠ - ٧١.

(٣٧) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، التذكرة الحمدونية، تحقيق احسان عباس، ٢ ج (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٥.

الناس فلم أفضل أحمر على أسود ولا عربياً على عجمي وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر»[38]، وفي رواية أخرى إنه قال قبل موته: «لقد هممت أن أجعل العطاء أربعة آلاف أربعة آلاف (للجميع) ألفاً يجعلها المرء في أهله وألفاً يزودها معه وألفاً يتجهز بها وألفاً يترفق بها، فمات [عمر] قبل أن يفعل»[39].

على أن عمر كان اتخذ في حياته جملة من التدابير «الوقائية» لمنع توظيف الثروة، ثروة العطاء، في إنتاج مزيد من الثروة. وهكذا تذكر المصادر انه كان «قد حجر على اعلام قريش من المهاجرين الخروج [من المدينة] إلى البلدان [البصرة والكوفة والشام...] إلا بإذن وأجل. فشكوه فبلغه فقام فقال: ألا أني قد سننت الإسلام سن البعير [= قارنت تطوره بمراحل عُمُر البعير] يبدأ فيكون جذعاً ثم ثنياً ثم رباعياً ثم سديساً ثم بازلاً [في السنة التاسعة]. ألا فهل ينتظر بالبازل إلا النقصان. الا فإن الإسلام قد بزل. الا وان قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، أما وابن الخطاب حي، فلا. إني قائم دون شعب الحرة، آخذ بحلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار»[40]. وفي رواية أخرى: «لم يمت عمر رضي الله عنه حتى مَلَّتْهُ قريش، وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم [أصرَّ على عدم السماح لهم بمغادرتها] وقال: إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد». وكان قد شدد بالخصوص على المهاجرين من أهل مكة (= قريش) فقد حبسهم في المدينة، وإذ استأذنه أحدهم بالمشاركة في الغزو، ليتمكن من مغادرة المدينة، قال له: «قد كان في غزوك مع رسول الله (ص) ما يبلغك [= ما يكفيك كسابقة في الإسلام] وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك»[41].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب لجأ إلى مشاطرة عماله الذين ظهرت عليهم أموال تزيد على ما كان لديهم قبل أن يستعملهم، وذلك بأن يأخذ منهم نصف أموالهم. وهكذا «شاطر عمر جماعة من عماله أموالهم، قيل إن فيهم سعد بن أبي وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر، وأبا هريرة عامله على البحرين، والنعمان بن عدي بن حرثان عامله على ميسان، ونافع بن عمرو الخزاعي عامله على مكة، ويعلى بن منية عامله على اليمن»[42]. وفي خبر آخر: «قال مالك، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشاطر العمال فيأخذ نصف أموالهم، وشاطر أبا هريرة رضي الله عنه وقال له: من أين لك هذا المال؟ فقال له أبو هريرة: دواب تناتجت وتجارات تداولت. فقال [عمر]: اذن الشطر. وإنما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن تعرف لهم... وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا قدم عليه العمال يأمرهم أن يدخلوا نهاراً ولا يدخلوا ليلاً كي لا يحجبوا شيئاً من الأموال»[43]. وهناك تدابير أخرى تذكرها المصادر من جملة مناقب عمر بن الخطاب. منها أنه منع الفاتحين من اقتناء الضياع والاشتغال بالزراعة حتى يضمن بقاءهم جنوداً مستعدين للغزو، وكان ينهاهم عن التطاول في البناء. ويحكى أنه بلغه «أن سعد بن أبي

---

(38) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٧.
(39) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢.
(40) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.
(41) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.
(42) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٩
(43) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩ هـ)، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

وقاص اتخذ قصراً [بالكوفة] وجعل عليه باباً وقال: انقطع الصوت. فأرسل عمر رضي الله عنه محمد بن مسلمة... فقال له: ائت سعداً فأحرق عليه بابه، ففعل»[44].

تلك تدابير زجرية تنبيء عن شعور عمر بن الخطاب بما كان ينمو من ثروات وما كان قد بدأ ينتشر من أنماط حياة الترف. ولكنها تدابير ما كان يمكن أن تحل المشكلة المطروحة. ذلك لأن كل ما كان يمكن أن تسفر عنه، وقد كان هذا مفعولها بالفعل، هو الحد من المظاهر، وهذا أمر قد حصل إما خوفاً من عمر أو اقتداء به، وهو الذي يروى عنه كثير من مظاهر التقشف والزهد. أما أساس المشكل، وهو تدفق المال على «المركز»، مال الغنائم والخراج، وتوزيعه بالتفاضل وليس بالتساوي، فلم يكن لتنال منه مثل تلك التدابير. إنها لم تحل المشكل بل إنما ضيقت على المترفين حتى أنه يقال: «لم يمت عمر حتى مَلّتْهُ قريش». وإذا كنا لا نستطيع أن نحمل هذا «الملل» مسؤولية اغتياله فنفترض وجود أيد «قرشية» وراء خنجر قاتله أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وذلك لخلو مصادرنا التاريخية بمختلف مشاربها عما يمكن أن يزكي مثل هذا الافتراض، فإن ذلك «الملل» قد عبر عن نفسه سياسياً بطريقة «ديمقراطية»، وذلك حينما فضل أغلبية «الناس»، وهم قريش أساساً، عثمان بن عفان على علي بن أبي طالب، في عملية الشورى، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

كان عثمان غنياً، وهو لم يكن من حديثي العهد بالغنى والثروة، بل كان ذا مال منذ ما قبل الإسلام، كما أنه ساهم مساهمة، ربما لا تفوقها مساهمة أخرى، في النفقة «في سبيل الله» زمن الدعوة المحمدية. وعندما اغتيل عمر كان من أكبر الصحابة سناً إذ بويع وعمره يناهز سبعين سنة، وكان معروفاً بلينه وكرمه ودماثة خلقه ثم إنه من عائلة كبيرة من بني أمية، وقد فضله أهل «الحل والعقد»، وفي مقدمتهم أصحاب الأموال مثل عبد الرحمان بن عوف والزبير وطلحة، فضلوه على علي بن أبي طالب الذي كان شاباً متشدداً زاهداً في المال يفرق ما يناله منه على الفقراء وضعاف الناس، فكان «صديق المساكين» يلتف حوله قدماء المستضعفين والمستضعفون الجدد وكل من كان يرى أن الخلقية الإسلامية (العقيدة) تتنافى مع الغنى الفاحش ومظاهر الترف والرفاهية التي كانت قد بدأت تنتشر رغم تدابير عمر بن الخطاب.

فعلاً، فما أن ولي عثمان حتى بدأت مظاهر الغنى في «الانفجار» وسرعان ما استفحلت «حتى لقد بيعت الجارية بوزنها ورقاً وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف والنخلة الواحدة بألف»[45]. وظهرت المنكرات فكان «أول مُنكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا وانتهى وَسْعُ الناس [إلى أقصى حد]: طيران الحمام والرمي على الجلاهقات [بندق يرمى به الطير]... وحدث بين الناس النشو [= السكر]...»[46]. وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على «المركز»، خاصة من الخراج. وإذا كان الفتح قد توقف بعد فتح خراسان وما وراء النهر وقبرص وافريقية فإن حجم

---

(44) نفس المرجع، ص ٢٤٣.

(45) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٧.

(46) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٨٠.

غنائم هذه البلدان كان كبيراً جداً، وفي هذا الصدد يروى أن الفاتحين المسلمين «اخرجوا من خزائن كسرى مائتي ألف بدرة، في كل بدرة أربعة الاف»[47]. (البدرة: كيس من جلد تحفظ فيه النقود) أي ما مجموعه ٨٠٠ مليون دينار، كما بلغت جباية مصر ١١٢ مليون دينار[48]. أما غنائم افريقية فقد كان سهم الراجل فيها ألف دينار وقيل بلغ سهم الفارس ثلاثة آلاف دينار، وكان مجمل عدد الجيش العربي عشرين ألفاً[49]. وتقول المصادر أن المسلمين صالحوا بطريك افريقية بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قنطار ذهب[50] وكان نصيب كل فارس منها ثلاثة آلاف مثقال من ذهب. وكان الخمس الذي أرسل إلى «المركز»، إلى عثمان، يبلغ ٥٠٠ ألف دينار أعطى منها عثمان مائة ألف دينار (الخمس) لابن أبي سرح قائد الحملة وكان من أقاربه[51].

وبالجملة «كثر الخراج على عثمان وأتاه المال من كل وجه، واتخذ له الخزائن وأدار الأرزاق، وكان يأمر للرجل بمائة ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف وافية»[52]. كان عثمان غنياً وسخياً، ولم يكن للمال عنده اعتبار، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس نفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتبع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار ينفق من مال «بيت المال»، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم ينفقون من أموالهم وأموال غيرهم بغير حساب وكأن لا فرق بين ما يملكون وما يملك غيرهم. وإذا أضفنا إلى هذا السلوك أن النص الشرعي الذي يحدد طريقة صرف الخمس يسمح بمثل هذا التصرف ﴿لله وللرسول ولذي القربى...﴾، وقد صار أمره إلى الامام، وجدنا أنفسنا أمام وضع يحث الباحث على تصديق ما يروى في هذا الشأن عن عطاءات عثمان من بيت المال لذويه وأقاربه.

من ذلك ما يقال من انه أعطى للحكم بن أبي العاص بن أمية «طريد رسول الله» مائة ألف وابنه مروان خمس غنائم افريقية، من الخمس المخصص لـ «ذوي القربى»[53]، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له ويتصرف على هذا الأساس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أخا عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسدده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداده فماطل فاشتكاه إلى عثمان فأجابه هذا الأخير قائلاً: «إنما أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيما اخذ من مال»، فاستقال ابن مسعود وقال كنت أظن إني

---

(٤٧) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين»، ص ٣٣١.

(٤٨) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥١.

(٥٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٣١.

(٥٣) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٢.

خازن للمسلمين، فأما إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك»[54]. وتذكر بعض المصادر أن عثمان «اقطع من السواد لبعض أصحابه»[55]، وخصص اعطيات لمن لم يشارك في الغزو[56]، هذا بينما منع بعض كبار الصحابة من أعطياتهم كما فعل مع عبد الله بن مسعود[57]. وعندما لاحظ عليه المنتقدون له هذا النوع من التصرف أجاب: «مالي لا افعل في الفضل ما أريد، فلِمَ كنت إماماً اذن»[58].

ولم يكن هذا النوع من العطاء الخاص بـ «ذوي القربى»، هو وحده السبب فيما حصل من تكديس للثروة في أيدي فئة قليلة العدد، بل لقد كانت هناك اجراءات اتخذها عثمان «تسهيلاً على الناس» كان لها أثرها الكبير فيما حصل من تفاحش الغنى والترف. لقد سمح بالخروج من المدينة لأولئك الذين كان عمر بن الخطاب قد حبسهم فيها من كبار الأغنياء، وترك الناس يمارسون التجارة بطرق مختلفة وقام هو نفسه باقرار تدبير فتح الباب لأنواع من الاتجار والمضاربة في «أسهم» المقاتلين وأعطياتهم. ذلك أنه شعر بأن أهل المدينة بدأوا يتخوفون على أعطياتهم وأسهمهم الواردة إليهم من العراق، بسبب مظاهر الإستياء والتذمر التي كانت قد أخذت تستفحل في الأمصار وخاصة في الكوفة، فجمعهم وخطب فيهم فقال:
«يا أهل المدينة، ان الناس يتمخضون بالفتنة، واني والله لأتخلَّصنَّ لكم الذي لكم حتى انقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترونه؟ حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه فيقيم معه في بلاده؟». وتضيف الرواية أن المستمعين وافقوا وقالوا: «كيف تنقل إلينا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» فقال:
«نبيعها ممن شاء بما كان له بالحجاز» ففرح القوم «فافترقوا وقد فرجها الله عنهم. وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهمان [أسهم] خيبر إلى ما كان له سوى ذلك [أي انه كان قد اشتراها كلها، ومن واردات هذه الأسهم] اشترى طلحة من نصيب من شهد القادسية والمدائن من أهل المدينة ممن أقام بها ولم يهاجر إلى العراق، اشترى النشاستج [أرض خصبة واسعة في السواد، اشتراها طلحة] بما كان له بخيبر وغيرها من تلك الأموال، واشترى منه بيئر أريس شيئاً كان لعثمان بالعراق، واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له، أعطاه إياه عثمان، اشترى نهر مروان وهو يومئذ أجمة. واشترى منه رجال من القبائل بالعراق بأموال كانت لهم في جزيرة العرب، اشتروا من أهل المدينة ومكة والطائف واليمن وحضرموت، فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت، ما كان له بطيزناباذ. وكتب عثمان إلى أهل الآفاق في ذلك وبعدة جربان الفيء، والفيء الذي يتداعاه أهل الأمصار فهو ما كان للملوك نحو كسرى وقيصر ومن تابعهم من أهل بلادهم. فأجلى عنه فأتاهم شيء عرفوه. وأخذ بقدر عدة من شهدها من أهل المدينة وبقدر نصيبهم وضم ذلك إليهم فباعوه بما يليهم من الأموال بالحجاز ومكة واليمن وحضرموت، يرد على أهلها الذين شهدوا الفتوح من بين أهل المدينة»[59].

---

(٥٤) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٣١.
(٥٥) ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ٣٠.
(٥٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٤.
(٥٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٩.
(٥٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.
(٥٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٤.

وخلاصة الأمر أن المقاتلين الذين شاركوا في فتح العراق وقسمت بينهم أربعة أخماس خراج سواده وغيره كانوا قد رجعوا إلى المدينة أو أماكن سكناهم الأصلية وكانت حصصهم من الخراج تأتيهم كل سنة من العراق. فلما بدأت الأحوال تضطرب بالكوفة وغيرها اقترح عليهم عثمان أن يبيعوا نصيبهم جملة لمن له أموال في المدينة أو عائدات من غنائمها ففعلوا. وواضح أن الذين يبيعون أنصبتهم في مثل هذه الأحوال هم الضعفاء وأن الذين يشترون هم الأغنياء، وأن ثمن البيع لا بد أن يكون بالشكل الذي يريده هؤلاء، وذلك ما حصل بالفعل: «فقد اشترى هذا الضرب رجال من كل قبيلة عن كان له هنالك [في العراق] شيء فأراد أن يستبدل به فيما يليه [في مقر سكناه] فأخذوا، وجاز لهم [شرعاً] عن تراضٍ منهم ومن الناس واقرار بالحقوق، إلا أن الذين لا سابقة لهم ولا قدمة [أي الذين كان حظهم في الجهاد قليلاً أو منعدماً وكان نصيبهم بالتالي من العطاء قليلاً فكانوا من متوسطي الحال أو من الفقراء] لا يبلغون مبلغ أهل السابقة في المجالس والرياسة والحظوة، ثم كانوا يعيبون التفضيل ويجعلونه جفوة وهم في ذلك يختفون به ولا يكادون يظهرونه [= يقومون بمضاربات في الخفاء] لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشئ أو اعرابي أو محرر استحلى كلامهم، فكانوا في زيادة وكان الناس في نقصان حتى غلب الشر»[60].

كان من نتائج هذه التدابير أن تركزت ثروات هائلة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش فاتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وزاد في اتساعها توقف الفتح وتكاثر النسل وهجرة الأعراب إلى الأمصار... كل ذلك في مجتمع «الناس فيه عيال على الخراج». إنه وضع يهدد بالانفجار، وقد حصل الانفجار فعلاً. ويهمنا هنا أن نلقي بعض الأضواء على عوامله، على مستوى «الغنيمة» بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على إطاره، على مستوى «القبيلة»، وسنتعرف في الفصل القادم على دور «العقيدة» فيه. لنبدأ بمظاهر الغنى وحجم الثروة.

تمدنا المصادر التاريخية بمختلف نزعاتها بحقائق مثيرة حول ظاهرة الغنى والترف زمن عثمان. من ذلك المعطيات التالية:

- الزبير بن العوام قدرت تركته بعد موته بـ ٥٩ مليوناً و٨٠٠ ألف درهم، وكان له ألف مملوك يؤدون إليه الخراج[61]. وكان له بالمدينة أحد عشر داراً، وله دور وجنان في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية[62]. وترك أيضاً ألف فرس[63] وكان يتجر ويأخذ عطاءه[64].

---

(٦٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٤.

(٦١) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ٧، ص ٢٦١.

(٦٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٣، قسم ١، ص ٧٧.

(٦٣) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٦٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ص ٤٩٨.

ومعروف أنه كان من العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة «أهل الشورى» (لنذكر بأن عمر بن الخطاب كان قد استعظم مبلغ ٥٠٠ ألف درهم).

ـ طلحة بن عبيد الله، وهو أيضاً من المبشرين بالجنة ومن «أهل الشورى»، كان يملك ما قيمته ٣٠ مليون درهم، وكان عند خازنه عند موته مبلغ قدر بمليونين ومائتي ألف. وفي رواية أخرى قدرت ثروته بمائة كيس من الجلد يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب[٦٥]. وكانت له دار مشهورة بالكوفة، وكانت غلته من العراق ألف دينار كل يوم، وبناحية الشراة أكثر، وشيد داره بالمدينة وبناها بالآجور والجص والساج[٦٦]. وفي رواية أخرى كان يغل من العراق أربعمائة ألف ومن الشراة عشرة آلاف دينار، وكان سخياً ينفق بغير حساب، يكفي ضعفاء قبيلته تيم ويقضي ديونهم ويرسل إلى عائشة زوج النبي، وهي بنت أبي بكر من تيم، عشرة آلاف، وترك من العين مليوناً وعشرين ألف درهم ومائتي ألف دينار[٦٧].

ـ سعد بن أبي وقاص أيضاً كان من أهل الشورى والمبشرين بالجنة بنى داراً بالعقيق فرفع سمكها ووسع فضاءها وجعل أعلاها شرفات[٦٨]، وكان ميراثه ٢٥٠ ألف دينار[٦٩].

ـ زيد بن ثابت خلف حين مات من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الضياع بقيمة مائة ألف دينار[٧٠].

ـ عبد الله بن مسعود مات وترك تسعين ألف مثقال ذهب، سوى رقيق وعروض وماشية، وقد اتخذ داراً براذان بسواد العراق[٧١].

ـ الخباب بن الإرث نشأ فقيراً معدماً، وكان من المستضعفين الذين عذبتهم قريش بمكة. وعندما كان على فراش الموت أشار إلى مكان فيه ماله، فكان صندوقاً جمع فيه أربعين ألف دينار[٧٢].

ـ المقداد بن الأسود كان أيضاً من المستضعفين في المرحلة المكية، بنى داراً بالمدينة وجعل أعلاها شرفات وجعلها مجصصة الظاهر والباطن[٧٣].

---

(٦٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ٢، ص ١٥٨.
(٦٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٧) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٥٢٧.
(٦٨) المسعودي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٨١.
(٧٠) المسعودي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٧١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٨٨.
(٧٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ١، ص ١٧.
(٧٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٣.

- يعلى بن منية خلف ألفاً وخمسماية دينار وديوناً على الناس وعقارات ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار، وكان عاملاً لعثمان على اليمن ويقوم بالتجارة. وقد قدم إلى المدينة من اليمن في أربعمائة بعير محملة بالسلع، وصادف أن قتل عثمان وبويع لعلي بن أبي طالب فكان من الذين مولوا حرب طلحة والزبير ضد علي[74].

- عمرو بن العاص ترك ٣٢٥ ألف دينار وألف درهم، وغلة من مصر تقدر بمائتي ألف دينار سنوياً، وكانت ضيعته بمصر بالوهط وقيمتها عشرة آلاف درهم[75].

- وأما عبد الرحمان بن عوف، وهو أيضاً من أهل الشورى المبشرين بالجنة والمعروف بنشاطه التجاري النشيط والواسع، فقد كان لا يملك شيئاً عندما هاجر إلى المدينة، مثله في ذلك مثل بقية المهاجرين، ولكن لم يمر عليه وقت طويل حتى أخذ يكسب من التجارة ليصبح من أغنياء المدينة إن لم يكن أغناهم جميعاً. ويظهر أنه كان الممول الرئيسي للمدينة بالمواد الغذائية والسلع، إذ يروى أنه «كثر ماله حتى قدمت له سبعمائة راحلة تحمل البرود وتحمل الدقيق والطعام» قادمة من الشام فارتجت المدينة من صوت بعيره[76]. وعندما حضرته الوفاة أوصى لكل رجل ممن بقي من أهل بدر بأربعمائة دينار وكانوا مائة رجل «واعتق خلقاً كثيراً من مماليكه ثم ترك بعد ذلك مالاً جزيلاً، من ذلك ذهب قطع بالفؤوس حتى تجلت أيدي الرجال، وترك ألف بعير ومائة فرس وثلاثة آلاف شاة ترعى بالبقيع، وكان نساؤه أربعاً فصولحت إحداهن من ربع الثمن بثمانين ألفاً»[77]. وفي مصدر آخر أن ثمن تركته قدر بـ ٣٢٠ ألفاً[78] وترك داراً واسعة في المدينة[79].

- وأما عثمان بن عفان فقد وجدوا عند خازنه يوم قتل ٣٠ مليون و٥٠٠ ألف درهم و١٥٠ ألف دينار، وترك ألف بعير بالربذة، وصدقات بقيمة ١٠٠ ألف دينار، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما ١٠٠ ألف دينار وخلف خيلاً كثيراً وإبلاً[80] وبنى سبع دور بالمدينة[81] (بخصوص قيمة الدرهم والدينار، انظر هامش ١٩ من هذا الفصل).

وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن عثمان قد جعل جل عماله من بني أمية قبيلته، ومنهم من لم يكن لديه ما يكفي من المصداقية الإسلامية، بل بالعكس كان منهم من عرفوا بسلوك كان هدفاً للطعن والانتقاد... أدركنا كيف أن ربط «الغنيمة» بـ «القبيلة» كان يفرض نفسه. والربط بين الاثنين معناه تعبئة المخيال القبلي للثورة. وهذا ما حدث فعلاً. لقد كثرت

---

(٧٤) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٦٠.
(٧٥) المسعودي، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢.
(٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧١.
(٧٧) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧١.
(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٦.
(٧٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٨٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢، والذهبي، نفس المرجع، ص ٤٦١.
(٨١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٢.

الأصوات المعارضة في «المركز» بينما أخذت الثورة تتهيأ في «الأطراف». وقدم الثوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة وحاصروا عثمان أربعين يوماً ثم انتهى الأمر بقتله. فكيف تم الربط بين «القبيلة» و«الغنيمة» في مسلسل الثورة على عثمان؟

ذلك ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

- ٥ -

لا بد لكي يفهم المرء بأكثر ما يمكن من الوضوح الملابسات التي قامت فيها الثورة على عثمان من التمييز، منهجياً على الأقل، بين مستويين في «القبيلة» خلال عهد عثمان: دائرة بني أمية من جهة، ودائرة قريش ككل من جهة ثانية، وبالتالي التمييز بين المعارضة في «المركز» لبني أمية والمعارضة في «الأطراف» ضد قريش ككل. لقد خلقت الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في اختيار من يخلفه منافسين دائمين لعثمان هم بقية «أهل الشورى»، خصوصاً منهم علي وطلحة والزبير. لقد برزت هذه الشخصيات كرموز تستقطب المعارضة في «المركز» ضد عثمان وبني أمية. وبما أن العلاقة بين هذه الشخصيات كانت تقوم على المنافسة، لاختلاف وضعية علي الذي لم يكن من أصحاب المال من جهة، وللتنافس بين طلحة والزبير في مجال المال والتجارة من جهة أخرى، وبما أن عثمان لم يكن الشخصية القوية التي تعرف كيف تقصي الخصوم السياسيين، أو تقضي عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي «مريض» استمر نحو خمس سنين، وضعٌ كثرت فيه الانتقادات والتشكيات والمطالب من جهة والتغييرات الإدارية التي يلغي بعضها بعضاً من جهة أخرى، وبكلمة واحدة: الميوعة السياسية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بتفاصيل عن هذا الوضع: المآخذ على عثمان، عزله للعمال تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك، اعترافه بالخطأ وإعلان توبته، ضعفه أمام منافسيه الزبير وطلحة وعلي، استنجاده بعلي عدة مرات، التزامه بأمور وعدم وفائه بها تحت ضغط أقربائه ومستشاريه[82].

هذا باختصار عن المعارضة ضد عثمان داخل الدائرة القرشية في «المركز». أما عن المعارضة التي قامت ضده في «الأطراف»، في الكوفة والبصرة ومصر بصورة خاصة، وهي التي كان لها الدور الحاسم فيما حدث من قتل عثمان ونشوب الصراع المسلح بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى، ثم بين علي ومعاوية (وهذا ما يعرف بـ «الفتنة»)، فلقد اتخذت «القبيلة» كإطار اجتماعي/تنظيمي طبيعي، على صورة: «العرب» ضد «قريش». ولكن هذا الإطار لا يتحرك تلقائياً، كما ذكرنا مراراً، بل تحركه «الغنيمة». و«الغنيمة»، هذه المرة، لن تكون الثروة الفاحشة، بل الفقر والحاجة. لقد أخذت تبرز إلى الوجود في عهد عثمان وضعية إجتماعية تميزت بالإتساع المطرد في الفوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء. وهكذا فكما عملت الفتوحات (الغنائم والخراج) على تكديس الثروات في أيدي فئة قليلة في

---

(٨٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٥، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦٣٤، ٦٤١ و٦٦١.

«المركز» أدت في الوقت نفسه إلى اتساع حجم «العامة»: المجندون المتقاعدون المقيمون في الأمصار، سكان البادية والأرياف النازحون إلى المدن والذين كان عددهم يتزايد بفعل الفتح والهجرة الداخلية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنصوص تمكننا من التعرف عن كثب على حقيقة الحياة الاجتماعية زمن عثمان نورد بعضها فيما يلي:

من ذلك الرسالة التي وجهها عثمان إلى «العامة» في شأن الوضعية القائمة يومئذ وقد جاء فيها: «أما بعد فإنكم بلغتم ما بلغتم بالاقتداء والاتباع، فلا تلفتنكم الدنيا عن أمركم، فإن أمر هذه الأمة إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن»[83]. ومع أن ظاهر هذا النص محكوم بـ «عقل القبيلة» (أولاد السبايا، الأعراب، الأعاجم)، فإن العلاقات في بنيته العميقة تنتظمها ثنائية الاتباع/الابتداع والتقابل بين «تكامل النعم» في إطار «الاتباع» وبين ظهور قوى جديدة تطالب بحقها: «الابتداع». ويعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة في رسالة بعثها إلى هذا الأخير يصف فيها تفاقم الوضع هناك، وقد جاء فيها: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقدمة، والغالب على تلك البلاد روادف ردفت وأعراب لحقت حتى لا ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتتها»[84].

وهناك نصوص أخرى صدرت عن أصحابها بعد الثورة على عثمان تحدد هوية الثوار الاجتماعية في سياق «حيادي»، بحيث يصعب الشك في صحتها لانعدام الحاجة إلى توظيف مضمونها توظيفاً سياسياً. من ذلك أن جماعة من الصحابة فيهم طلحة والزبير دخلوا على علي بن أبي طالب بعد مبايعته بالخلافة، وجموع الثوار ما تزال في المدينة، دخلوا عليه يطالبونه بإقامة الحد على قتلة عثمان بلهجة لا تخلو من التحدي، فقالوا له: «يا علي، انا قد اشترطنا [في البيعة] اقامة الحدود، وان هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم». فأجابهم علي: «يا اخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكونا ولا نملكهم. ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عُبْدانكم، وثابت إليهم اعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعاً لقدرة على ما تقولون»[85].

وتضيف الرواية أن أعيان قريش خافوا أن يهاجمهم الثوار في بيوتهم، ومنهم عبيدهم، فبدأوا يغادرون المدينة نجاة بأنفسهم، مما أثار الفزع والقلق في جميع البيوتات، فاضطر علي بن أبي طالب إلى التدخل، بوصفه خليفة، فألقى فيهم خطاباً ذكرهم فيه بفضل قريش «وحاجته إليهم ونظره لهم وقيامه دونهم وأنه ليس له من سلطان إلا ذاك. ونادى: برئت الذمة من عبد لم يرجع إلى مواليه. فتذامرت السبئية [= الثوار ومعظمهم يمنيون قادمون من مصر والكوفة والبصرة] والأعراب وقالوا لنا غداً مثلها ولا نستطيع نحتج فيهم بشيء». وتضيف الرواية أن علياً خرج في اليوم الثالث من بيعته فخطب وقال: «أيها الناس، اخرجوا عنكم الأعراب. وقال يا معشر الاعراب الحقوا بمياهكم». ويقول

---

(83) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩١.

(84) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٢.

(85) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

الراوي: «فابت السبئية وأطاعهم الأعراب»[86]. فأخذ رجال قريش يغادرون المدينة رغم حجر علي عليهم، وكان ممن غادرها الزبير وطلحة وهما ينويان الثورة على علي باسم المطالبة بدم عثمان. ويروى أن أحد رجالات القبائل لقي الزبير فسأله: «يا أبا عبد الله، ما هذا؟ قال [الزبير]: عُديَ على أمير المؤمنين، رضي الله عنه، فقتل بلا ترة ولا عذر. قال: ومن؟ قال: الغوغاء من الأمصار ونزاع القبائل، وظاهرهم الأعراب والعبيد»[87]. واستعملت عائشة زوج النبي (ص) التي كانت في مكة عندما قتل عثمان، استعملت نفس العبارات عندما خطبت في الناس في المسجد الحرام بعد سماعها مقتل عثمان فقالت: «يا أيها الناس ان الغوغاء من أهل الامصار وأهل المياه [= الفلاحين] وعبيد أهل المدينة اجتمعوا» وعابوا على عثمان ما أعابوا ثم انتهى بهم الأمر إلى أن «سفكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام وأخذوا المال الحرام»[88].

وأخيراً وليس آخراً تذكر المصادر أن عمار بن ياسر نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي: «أين من يبغي رضوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد. فأتته عصابة من الناس، فقال: أيها الناس، اقصدوا بنا هؤلاء الذين يبغون دم إبن عفان ويزعمون أنه قتل مظلوماً. والله ما طلبتهم بدمه ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرؤوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخدعوا اتباعهم أن قالوا: إمامنا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً...»[89].

هذه النماذج تحدد بصورة واضحة هوية الثوار الذين احتلوا المدينة وحاصروا عثمان ثم دخلوا عليه وقتلوه. ولكن لا بد هنا من وضع بعض النقط على بعض الحروف. ان الثورة على عثمان لم تكن ثورة طبقية بالمعنى الدقيق للكلمة، بالرغم من أن الدور الأساسي المحرك فيها، عند نهاية التحليل كان لـ «الغنيمة»، أي العامل الاقتصادي، وبالضبط: التفاوت الواسع والعميق بين الفقراء والأغنياء يومئذ. لم تكن هذه الثورة ثورة طبقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن العلاقة بين الأغنياء والفقراء يومذاك لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة. لم يكن غنى الأغنياء ناتجاً عن استحواذهم على «فضل القيمة» الذي ينتجه الفقراء. نعم كان هناك «عبيد»، ولكن هؤلاء كانوا في الجملة مجرد خدم في المنازل. ان «فضل القيمة» كان يأتي، كما بينا قبل، من الغنائم والخراج. والمنتجون الذين كانت تؤخذ منهم الجزية والخراج والغنائم لم يكونوا قد دخلوا ساحة الصراع السياسي بعد. إن دور هؤلاء الذين سيطلق عليهم اسم «الموالي» لن يظهر إلا في أواسط العصر الأموي، أي بعد ما لا يقل عن نصف قرن من زمن الثورة على عثمان. أما على عهد الخلفاء الراشدين والعقدين الأولين من العصر الأموي فقد كان الصراع السياسي محصوراً بين «العرب» الفاتحين وجندهم، حكاماً ومحكومين، قادة ومجندين. والتفاوت في الفقر والغنى في صفوفهم كان مصدره توزيع

---

(٨٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

(٨٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(٨٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦ ـ ٧.

(٨٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨.

العطاء، لقد كانوا جميعاً أغنياء وفقراء حكاماً وثواراً يأكلون من «فضل القيمة» الذي كانت تشكله الغنائم والخراج والجزية.

وإذن فما دام الفقراء الثوار ـ وزعماؤهم لم يكونوا فقراء مثلهم ـ يرون بالملموس ان فقرهم راجع إلى «سوء التوزيع»، فإن معارضتهم ستتجه إلى من يقوم به، وبالتالي إلى الخليفة بوصفه المسؤول الأول والأخير. وهكذا التقت المعارضة في المركز التي كان من رموزها طلحة والزبير، وكان من كبار الأغنياء، والتي كان يحركها كما قلنا الطموح الى الحلول محل عثمان، التقت هذه المعارضة مع الثورة القادمة من «الأطراف»، التي كان يحركها نقصان العطاء وعدم كفايته، لا من أجل نفس الأهداف، بل فقط بعامل الاشتراك في الخصم. وهكذا فبمجرد ما تبين لطلحة والزبير أن علياً الذي تولى الخلافة لن يسير في ركبهما، وأنه بالعكس من ذلك محاط بالثوار من كل جهة، لم يترددا في اعلان الحرب ضده باسم المطالبة بدم الخصم القديم: عثمان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا نحمِّل «الوعي الاجتماعي» في ذلك العصر فوق ما يحتمل. فـ «الغوغاء» و«الاعراب» ـ حسب تعبير مصادرنا التاريخية ـ الذين كانوا وقود الثورة لم يكونوا يقرأون فقرهم في غنى الأغنياء، بل كل ما كان يشغلهم هو الحصول من الأغنياء أنفسهم، سواء الذين هم داخل السلطة أم الذين هم خارجها، على الأعطيات. وبما أن الأغنياء الذين هم داخل السلطة، أي عثمان والأمويون، هم المسؤولون عن «التوزيع»، وبالتالي الممارسون لـ «الظلم»، فإن الأغنياء الذين هم خارج السلطة يصبحون محط الأنظار، أنظار الفقراء، لا كخصوم طبقيين بل كمصدر لـ «العطاء» [الكرم والسخاء]، وكمرشحين لتولي السلطة. ومن هنا ارتبطت «العامة» و«الخاصة» من المعارضة في الأطراف برموز المعارضة في المركز: «العامة» تأمل في عطائهم العاجل (كرم وسخاء) و«الخاصة» تطمح في «العمل» لهم ـ موظفين كباراً ـ عندما يتمكنون من الاستيلاء على السلطة. أما أن يطمح زعماء الثورة في «الأطراف» إلى الاستيلاء على السلطة/الخلافة هم أنفسهم، فهذا ما كان يقع خارج «المفكر فيه» يومئذ. كل ما كانوا يأملونه ويعملون من أجله هو أن يتولى الخلافة هذا الرمز أو ذاك من الرموز التي كانوا مرتبطين بها، وكانوا ثلاثة: علي والزبير وطلحة.

هذه الملاحظات ضرورية ـ فيما نعتقد ـ لفهم مضمون بعض الروايات التي تتحدث عن علاقة المعارضة في الأطراف بزعماء المعارضة في المركز. من ذلك مثلاً هذا النص الهام ـ ولكن المضلل بدون استحضار الملاحظات السابقة ـ الذي يرويه الطبري والذي جاء فيه: «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار [وعلى رأسهم طلحة والزبير كما رأينا] وانقطع الناس اليهم، وثبتوا سبع سنين [الأولى من خلافة عثمان والتي لم تظهر فيها الانتقادات ضده] كل قوم يحبون أن يلي صاحبهم... فاستطالوا عُمُر عثمان»[90]. ولما كانت للزبير وطلحة أملاك وضيعات في كل من الكوفة والبصرة فقد استقطب كل منهما المعارضة المحلية في المدينة التي كان له فيها

---

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

أملاك ومماليك ونفوذ، وهكذا: «كان هوى أهل البصرة مع طلحة وهوى أهل الكوفة مع الزبير»[91]. ولم يكن هذا الهوى عن مبدأ وعقيدة، بل إنما كان طمعاً في وزيعة. يتضح ذلك بجلاء من موقف أنصار طلحة لما قدم الثوار إلى المدينة، فقد أحاطوا بمنزله وكان يدعو لنفسه ضد عثمان، فاشتكى منه هذا الأخير إلى علي، فذهب علي إلى بيت المال وفرق ما فيه على الناس، ونال أصحاب طلحة منه فتفرقوا عنه، فلما علم عثمان بالنتيجة حمد لعلي ما فعل[92]. أما علي بن أبي طالب فقد كان رمزاً على مستوى «العقيدة» بالنسبة لرجال المعارضة في المدينة من جماعة «المستضعفين» وعلى رأسهم عمار بن ياسر، كما كان رمزاً للثوار من أهل مصر وهم في جملتهم من كندة وعك باليمن الذين كان ميلهم إليه تحدده جملة عوامل سنشرحها في الفصل القادم.

ومع أن علي بن أبي طالب كان يعي مركزه هذا ويتصرف على هذا الأساس فإن معارضته لعثمان كان يشوبها نوع من التردد. أما طلحة والزبير فتجمع المصادر أنهما كانا المحركين المباشرين للثورة على عثمان وأنهما كانا من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو «المجاهدين» إلى القدوم إلى المدينة. ونصها كما يلي:

«... من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بُدِّل وسنة رسوله قد غيرت وأحكام الخليفة قد بدلت، فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلّا أقْبَلَ علينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فأقبلوا إلينا... غُلبنا على حقنا واستُوْلي على فيئنا وحيل بيننا وبين أمرنا...». وقد واجه الأشتر النخعي، زعيم ثوار الكوفة الذي أصبحت له الكلمة العليا بين الثوار في المدينة، واجه طلحة بهذه الرسالة أمام الناس فلم ينكرها. ولم يكن طلحة يخفي تحريضه للثوار على عثمان وهم في المدينة بل كان «يحرض الفريقين (أهل الكوفة وأهل البصرة) جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لهم: ان عثمان لا يبالي ما حصرتموه، وهو يدخل إليه الطعام والشراب، فامنعوه الله أن يدخل عليه». وعندما ناداه عثمان وأخذ يشكو اليه من الحصار رد عليه قائلاً: «لأنك بدلت وغيرت»[93] ولم يكن عثمان يملك أمام هذا إلا أن يدعو: «اللهم اكفني طلحة بن عبيد الله، فإنه حمل علي هؤلاء وألبهم»[94].

أما علي بن أبي طالب فمن الصعب الامساك بحقيقة موقفه. فإذا كانت بعض المصادر، مصادر «الخوارج» على الخصوص، تبرز اشتراك علي في تحريض الناس على عثمان وعلى قتاله[95] فإن المصادر الأخرى، الشيعية منها والسنية، تتجنب اتهام علي بن أبي طالب بذلك وتجتهد في إبراز دوره كوسيط بين عثمان والثوار بل كملجأ يركن إليه عثمان كلما اشتد

---

(٩١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.
(٩٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٥، والطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٢.
(٩٣) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.
(٩٤) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٨.
(٩٥) أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الإسلامية نشرها محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

عليه الأمر. وإجمالاً تقدم المصادر موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان بصورة تقترب من مضمون المثل القائل: «لم آمر بها ولم تسؤني». وهذا ما يؤكده شعور عثمان إزاءه. لقد خاطبه في المسجد أمام الناس بقوله: «والله يا أبا الحسن ما أدري اشتهي موتك أم اشتهي حياتك. فوالله لئن مُتَّ ما أُحِبُّ أن أبقى بعدك لغيرك، لأني لا أجد منك خلفاً. ولئن بقيت لا أعدم طاغياً يتخذك سلماً وعضداً ويعدُّك كهفاً وملجأ، لا يمنعني منه إلا مكانه منك ومكانك منه. فأنا كالابن العاق من أبيه، إن مات فجعه وإن عاش عقه. فإما سلم فنسالم وإما حرب فنحارب، فلا تجعلني بين السماء والأرض، فإنك والله ان قتلتني لا تجد مني خلفاً، ولئن قتلتك لا أجد منك خلفاً، ولن يلي أمر هذه الأمة بادئ فتنة». وتقول الرواية إن علياً كان يشكو من وجع، وكان معصوب الرأس، فاقتصر في جوابه على القول: «ان فيما تكلمت به لجواباً، ولكني عن جوابك مشغول بوجع رأسي»[96]. وسواء نطق عثمان فعلاً بتلك العبارات أو أنها إنما وضعت على لسانه فإنها تعبر فعلاً عن الغموض الذي كان يكتنف موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان، وهو نفس الغموض الذي سيلازم موقفه إزاء قتلة عثمان الذين كان يطالب معاوية بالاقتصاص منهم والذين كانوا في صفوف علي.

مثل هذا الغموض إذا ما قرئ قراءة سياسية فإنه لا يدل إلا على شيء واحد وهو عدم التأكد من «ميزان القوى» في أي اتجاه هو؟ وهذا في الحقيقة ما يفسر موقف الرموز الثلاثة: علي والزبير وطلحة. لقد كانوا جميعاً ضد عثمان ومع الثوار، ولكن لم يكونوا متفقين على ترتيب الأمور بينهم. كان كل منهم يريدها لنفسه، ولكن لم يكن أي منهم قادراً على حسم الأمر لصالحه وبمفرده. ولذلك سلكوا جميعاً سياسة: «اترك الثمرة إلى أن تسقط من تلقاء نفسها». وعندما «سقطت»، وقتل عثمان في ظروف من الهرج والفوضى وبايع «الناس» علي بن أبي طالب في ظروف هيمن عليها التردد والخوف، ويبدو أن الثوار من اليمنيين هم الذين فرضوا ذلك عليه وعلى الناس[97]، عندما حدث ذلك انصاع كل من الزبير وطلحة فبايعا علياً وفي نفس كل منهما «شيء». وتذكر الروايات أنهما ذهبا إليه بعد الفراغ من البيعة وقالا له: «هل تدري على ما بايعناك يا أمير المؤمنين. قال: نعم، على السمع والطاعة، وعلى ما بايعتم به أبا بكر وعمر وعثمان. فقالا: لا. ولكن بايعناك على أنا شريكاك في الأمر...» وتضيف الرواية: «وكان الزبير لا يشك في ولاية العراق وطلحة ـ لا يشك في ولاية ـ اليمن. فلما استبان لهما أن علياً غير موليهما شيئاً أظهرا الشكاة» ويقول الراوي إن ابن عباس نصح علياً بأن يولي البصرة للزبير والكوفة لطلحة، فضحك علي وقال: «ويحك، ان العراقين بها الرجال والأموال، ومتى تملكا رقاب الناس يستميلان السفيه بالطمع، ويضربان الضعيف بالبلاء ويقويان على القوي بالسلطان»[98].

- ٦ -

هنا سيفترق الطرفان، وستتضح الحدود بينهما: كان علي بن أبي طالب رمزاً لأولئك الذين وصفوا بأنهم: «الغوغاء وأصحاب المياه والعبيد والأعراب»، وكان حليفاً موضوعياً وذاتياً

(٩٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٣٣.
(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٩٧.
(٩٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

لهم: لقد نشأ فقيراً وكان رفاقه سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدنية من الدعوة المحمدية هم أولئك «المستضعفون» الذين بقوا معه ومع النبي في مكة، تسومهم قريش أشد العذاب، فلم تكن له «قبيلة» توجه تفكيره ورؤاه ولا كان له حظ من «الغنيمة» سوى ما كان يناله من «العطاء»، وكان يوزعه على الفقراء. وكان حليفاً ذاتياً لهم لأن جميع الدلائل تشير إلى علاقة خاصة كانت له مع اليمنيين في مصر والكوفة عبر أشخاص معينين مثل محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر، وغيرهما، فكان ملتزماً، إذن، بقضيتهم، منتقداً مثلهم لعمال عثمان وللكيفية التي كان يتصرف بها هذا الأخير في العطاء. ولذلك نجده يبادر بمجرد أن ولي الخلافة إلى عزل عمال عثمان واسترجاع ما كان قد أقطعه لأقاربه. يقول في إحدى الخطب المنسوبة إليه: «إلا أن كل قطيعة قطعها عثمان ومال أعطاه من مال الله فهو مردود على المسلمين في بيت مالهم»[99].

كان ذلك هو «منطق الثورة». ولكن هل كان أصحاب علي من الثوار وغيرهم مستعدين لتحمل نتائج هذا المنطق؟

لقد نصحه ابن عباس والمغيرة بن شعبة بالإبقاء على عمال عثمان، ومن ضمنهم معاوية، إلى أن يتمكن من الأمر، فأبى إلا أن يعزلهم. وهل قامت الثورة إلا من أجل عزلهم؟ وبعد انتصاره في حرب الجمل على طلحة والزبير منع جنده من سلب المنهزمين، وعندما قال له بعض أصحابه، معترضاً «يا أمير المؤمنين كيف حل لنا قتالهم، ولم يحل لنا سبيهم وأموالهم» قال علي: «ليس على الموحدين سبي، ولا يغتنم من أموالهم إلا ما قاتلوا به وعليه، فدعوا ما لا تعرفون، والزموا ما تؤمرون». وعندما أخذ يوزع ما وجده في بيت المال بالكوفة قال له بعض رجاله: «يا أمير المؤمنين اعط هؤلاء هذه الأموال وفضل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش على الموالي، ممن يتخوف خلافه على الناس وفراقه»[100]. ويقول الراوي: «وإنما قالوا: هذا الذي كان معاوية يصنعه بمن أتاه، وإنما عامة الناس همهم الدنيا ولها يسعون، فيها يكدحون» وقالوا له: «فاعط هؤلاء الأشراف فإذا استقام لك ما تريد عدت إلى حسن ما كنت عليه من القسم». فقال علي... «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه من الإسلام، فوالله لا أفعل ذلك ما لاح في السماء نجم. والله لو كان لهم مال لسويت بينهم، وإنما هي أموالهم»[101]. ليس هذا وحسب، بل لقد شدد الخناق على عماله من أقاربه وغيرهم في شأن الخراج، فضلاً عن إمساكه يده عن العطاء، الشيء الذي جعل بعض المؤرخين يصفونه بـ «البخل».

كان طبيعياً إذن أن يقوم ضده أصحاب الأموال وأن لا يتحمس لقضيته من كانت تدفعه الرغبة في الحصول على نصيب من «الغنيمة». وهكذا تذكر المصادر أن الذين قاموا

---

(٩٩) القلهاتي، الكشف والبيان، ص ٥٧.

(١٠٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ص ١٥١.

(١٠١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٥٣.

بتمويل الحرب التي شنها ضده كل من الزبير وطلحة هم أغنياء قريش وفي مقدمتهم رجلان من كبار التجار هما يعلى بن منية عامل عثمان على اليمن والتاجر الثري، وقد ذكرناه ضمن لائحة الأثرياء من قبل، وعبد الله بن عامر من أقارب عثمان وكان قد ولاه البصرة وبلاد فارس، وقام بفتح مناطق كثيرة في خراسان وما وراء النهر فاجتمعت لديه أموال طائلة، وكان من العمال الذين بادر علي إلى عزلهم «فأخذ أموال بيت المال [في البصرة] وتلقى بها طلحة والزبير»[102].
هكذا انضم الأثرياء من الأمويين إلى الرجلين اللذين كانا من قبل من محركي المعارضة على عثمان. غير أن هذا التحالف الانتهازي لن يدوم طويلاً فالأهداف مختلفة تماماً. لقد كان طلحة والزبير يعملان لنفسيهما، وكان الأمويون يريدونها لأحد أبناء عثمان، ولذلك ما لبثوا أن انفصلوا عنهما. تروي مصادرنا التاريخية في هذا الصدد أن سعيد بن العاص سأل طلحة والزبير، وهم جميعاً في طريقهم إلى البصرة لاعلان الثورة على علي: «إن ظفرتما لمن تجعلان الأمر؟ قالا: لأحدنا، أيا اختاره الناس. قال: بل اجعلوه لولد عثمان، فإنكم خرجتم تطلبون دمه. قالا: ندع شيوخ المهاجرين [يقصدان نفسيهما] ونجعلها لأبنائهم؟ قالا: لا. لا أراني أسعى لاخراجها من بني عبد مناف».
فقفل سعيد بن العاص راجعاً ومعه رجال قومه وحلفائهم من ثقيف، وعلى رأسهم المغيرة بن شعبة الذي نادى في قومه: «الرأي ما رأى سعيد، من كان هنا من ثقيف فليرجع، فرجع ومضى القوم»[103]. ومضى طلحة والزبير ولم يكونا على وفاق تام، وبقي معهما مروان بن الحكم الذي كان يضمر شيئاً آخر. وقد ظهر ذلك واضحاً خلال المواجهة مع جيش علي. لقد انتهت الحرب بمقتل طلحة، ويقال إن مروان بن الحكم، «المتحالف» معهما، هو الذي رماه بسهم فوقع من فرسه فنزف حتى مات. أما الزبير فقد قتله أحد الثوار من جيش علي بعد ذلك[104].

لقد انتصر علي على «الأغنياء» الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها. ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف «الفقراء» في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم «القبيلة» وعلى رأسهم معاوية الداهية؟

تحدثنا المصادر التاريخية أنه عندما عاد علي إلى البصرة وبايعه أهلها «نظر في بيت المال فإذا فيه ستمائة ألف وزيادة، فقسمها على من شهد معه الواقعة، فأصاب كل رجل منهم خمسمائة خمسمائة. فقال: لكم إن أظفركم الله عز وجل بالشام مثلها إلى أعطياتكم». ويقول الراوي: «وخاض في ذلك السبئية [أهل اليمن من أنصاره] وطعنوا على علي من وراء وراء»[105]. وعندما ولى عبد الله بن عباس على البصرة وجعل زياداً (ابن أبيه) على الخراج وبيت المال «أعجلت السبئية علياً عن المقام، وارتحلوا بغير إذنه، فارتحل في آثارهم ليقطع عليهم أمراً إن كانوا ارادوه»[106]: لقد غادروا البصرة مستائين قاصدين مقر اقامتهم بالكوفة فلحق بهم علي لأنه لم يكن يثق بهم، كما تقول الرواية.

---

(١٠٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٩١.
(١٠٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٩.
(١٠٤) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٨.
(١٠٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٥٩.
(١٠٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦٠.

كان علي معارضاً لعثمان باسم «العقيدة». وعندما بويع بالخلافة، في الظروف الحرجة التي شرحنا، أراد أن يعطل مفعول «القبيلة» و«الغنيمة» مرة واحدة ويجعل الأمر كله لـ «العقيدة». وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة. لقد كان لا بد، في هذه الحالة، أن تتزعزع صفوفه ويتقاعس الناس عن النهوض معه. ولقد لقي مشاق وصعوبات في استنهاض «الناس» للخروج معه، رغم خطبه البليغة النارية التي عرف كيف يجعلها تنطق بالحق إلى جانبه. ولكن لم يستطع مع ذلك أن يفرض النظام في معسكره. لقد فرضوا عليه قبول التحكيم، ثم احتجوا عليه لما قبله واتهموه بـ «الكفر» (=الخيانة للقضية) وكان ذلك هو موقف الخوارج... أما أشياعه المخلصون له فلقد كان فيهم من يستجيب لطلبه وبلاغته متحمساً، وهذا قليل، وكان منهم من لم يكن مقتنعاً ولا راغباً في القتال من أجل «قضية» لا تؤطرها «القبيلة» ولا تحركها: «الغنيمة».

كان علي بن أبي طالب في أول الأمر رمزاً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يفهمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم اتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في العطاء»، فأراد هو أن يبقى مخلصاً لـ «العدل» الحقيقي الذي ينتفي معه كل اعتبار آخر. فشل علي وكان لا بد أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كـ «عامل محدد وحاسم» هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«العقيدة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر. وقبل أن نتعرف على الكيفية التي حقق بها معاوية مثل هذا «التوافق»، لا بد من جلاء وضع «العقيدة» وبيان دورها في كل من «الردة» و«الفتنة». إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتي بعد.

الفصل السادس

من الردة إلى الفتنة:

العقيدة

- ١ -

تناولنا في الفصلين السابقين دور كل من «القبيلة» و «الغنيمة» في ظاهرة «الردة» وفي حودات «الفتنة» (الثورة على عثمان) فأوضحنا كيف أن «القبيلة» كانت تؤطر كلاً من الحدثين بينما كانت «الغنيمة» هي المحرك والمحدد الأساسي، عند نهاية التحليل. ولكن الردة لم تكن ثورة وتمرداً على المستويين المذكورين وحدهما وحسب بل كانت أيضاً تراجعاً وارتداداً على مستوى «العقيدة»، خصوصاً في الجهات التي تزعم فيها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماماً مثلما أن «الفتنة» لم تكن مجرد رد فعل ضد استئثار قريش «القبيلة» بأوفر نصيب من «الغنيمة» بل كانت كذلك احتجاجاً باسم «العقيدة»، باسم «العمل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر». ويهمنا في هذا الفصل أن نوضح دور «العقيدة» في هذين الحدثين الكبيرين اللذين كان لهما ولآثارهما وامتداداتهما دور أساسي في تكوين «العقل السياسي العربي» وتحديد ثوابته ومرجعياته.

لنبدأ بالجانب الأول: **«العقيدة» في ظاهرة «الردة»**.

السؤال الذي يفرض نفسه ابتداء يمكن صياغته كما يلي: **كيف نفسر، كيف نفهم، ظهور مدعين للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية بمجرد سماعهم خبر مرض النبي ووفاته**، وكأنهم كانوا جميعاً على موعد: الأسود العنسي في اليمن ومسيلمة الحنفي في اليمامة وطليحة الأسدي في أسد وغطفان وسجاح التميمية في بني تميم... الخ؟ يمكن القول إنهم هبوا جميعاً يقلدون «نبي قريش» محمداً (ص) ولكن هذا التهافت على ادعاء النبوة لا يمكن أن يكون راجعاً إلى عامل التقليد وحده بل لا بد أن يكون مؤسساً على **رؤية معينة**، رؤية تعتبر النبوة ظاهرة «عادية» يمكن لـ «الناس» جميعاً الانخراط في سلكها.

والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحقل الثقافي العام الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبل

البعثة المحمدية فإننا سنجده مشغولاً بمسألة «المعرفة»، بالمعنى الغنوصي العرفاني للكلمة، المعنى الذي يجد أسمى مضامينه في «النبوة» بمعنى «الكشف والإلهام والمعرفة بالغيب»، ثم يتدرج نزولاً إلى الكهانة والعرافة وما أشبه ذلك. وقد سبق لنا أن درسنا بتفصيل[1] هذه الظاهرة في إطارها العام، إطار الفلسفة الدينية الهرمسية التي انتشرت بعد القرن الثاني الميلادي في الشرق الأوسط كافة والتي كانت مراكزها الرئيسية في الاسكندرية بمصر ثم بأفامية بانطاكية بشمال سورية. ومن هذين المركزين أخذت التيارات الهرمسية تمتد وتنتشر لتشمل المنطقة بأكملها بما فيها الجزيرة العربية حيث كانت لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن ـ منطقة عسير الحالية ـ وشرق الجزيرة ـ منطقة الخليج الحالية. وبصفة عامة لم تكن بيوت العبادة والهياكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا صيغة «عامية» للفلسفة الدينية الهرمسية التي يقول عنها مؤرخو الفرق والعلماء المسلمون القدامى إنها تمثل ما تبقى من دين ابراهيم عليه السلام بعد أن أصابه التحريف مع تقادم الزمن. وقد أطلقوا على أصحاب هذه الصيغ العامية و «العالمة» من الفلسفة الدينية الهرمسية أسماء: «الصابئة» و «الحرانيون» و «الحنفاء» واعتبروهم من أتباع أغاذيمون وهرمس اللذين قالوا عنهما انهما: شيت وادريس عليهما السلام[2]. ومن مميزات الهرمسية والتيارات الغنوصية عموماً أنها تعتبر «النبوة» شيئاً في متناول الناس جميعاً. وإذا أضفنا إلى ذلك أن اليهودية في الجزيرة العربية، وكان مركزها الرئيسي في اليمن، كانت قد تَهَرْمَسَتْ مثلها مثل النصرانية بالشام وشرق الجزيرة، وإن «التوراة» كانت تبشر بظهور نبي جديد، أدركنا كيف أن الناس جميعاً كانوا مشغولين بمسألة «النبوة» قبل البعثة المحمدية.

فعلاً، لقد عرفت الجزيرة العربية قبيل قيام الدعوة المحمدية حركة «دينية» واسعة النطاق أطلق على أصحابها اسم «الحنفاء». وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية عنهم بأخبار وحكايات تذكرها بعناوين مختلفة مثل «دلائل النبوة» و «أهل الفترة ممن كان بين المسيح ومحمد» و «من كان على دين قبل مبعث النبي»... الخ، وهي تتحدث عن نفس الأشخاص تقريباً. والمعطيات التالية تفيدنا في اكتساب تصور أفضل عما كانت عليه حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام وعند ظهوره، وهي «حال» تفسر، في نظرنا، جوانب هامة من الظاهرة التي نحن بصددها، ظاهرة ادعاء النبوة زمن «الردة».

من «الحنفاء» الذين تذكرهم المصادر: خالد بن سنان العبسي. وقد روى أن النبي سئل عنه فقال: «ذاك نبي أضاعه قومه» وفي رواية أخرى: جاءت ابنته إلى النبي (ص) «فبسط لها

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٣ ، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصلان ٨ و٩.

(٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٦٣ وما بعدها.

ثوبه وقال: بنت نبي ضيعه قومه»[3]. ونقرأ في رواية أخرى: «أتت ابنته إلى رسول الله (ص) فسمعته يقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد» فقالت: كان أبي يقول هذا»[4]. كما تذكر المصادر أن «ناراً ظهرت في العرب فافتتنوا بها، وكادت العرب تتنصر، وكانت تنتقل، وكادت العرب تتمجس وتغلب عليها المجوسية [= عبادة النار] فأخذ خالد بن سنان هراوة وشد عليها وهو يقول: «بدا بدا، كل هدى، مودة إلى الله الأعلى، لأدخلنها وهي تتلظى، ولأخرجن منها وهي تندى»، فأطفأها»[5]. ويروى عنه كذلك أنه: «لما حضرته الوفاة قال لقومه: إن أنا دفنت فإنه سنجيء عانة من حمر، يقدمها عير ابتر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فانبشوا عني، فإني سأخرج فأخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة». فلما مات رأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه فكره ذلك بعضهم وقالوا: «نخاف أن تسب بأنا نبشنا عن ميت لنا»[6].

ومن «الحنفاء» المشهورين زيد بن عمرو بن نفيل، ابن عم عمر بن الخطاب «وكان يرغب عن عبادة الأصنام وعابها فأولع به عمه الخطاب سفهاء مكة وسلطهم عليه فآذوه فسكن كهفاً بحراء، وكان يدخل مكة سراً»[7]، ثم «خرج إلى الشام يلتمس ويطلب في أهل الكتاب الأول دين ابراهيم ويسأل عنه، ولم يزل في ذلك فيما يزعمون حتى أتى الموصل والجزيرة كلها، ثم أقبل حتى أتى الشام فجال فيها حتى أتى راهباً ببيعة من أرض البلقاء كان ينتهي إليه علم النصرانية، فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين ابراهيم. فقال الراهب: إنك تسأل عن دين ما أنت بواجد من يحملك عليه اليوم لقد درس من علمه وذهب من كان يعرفه، ولكنه قد أظل خروج نبي وهذا زمانه». ويروى أنه «كان إذا دخل الكعبة قال: لبيك حقاً حقاً، تعبداً ورقاً، عذ بما عاذ به ابراهيم وهو قائم، إذ قال أنفي لك عان راغم، مهما تجشمني فإني جاشم، البر أبغي لا الخال، وليس مهجر كمن قال»، وأنه كان «يرقب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فصلى ركعة سجدتين، ثم يقول هذه قبلة إبراهيم واسماعيل، لا أعبد حجراً ولا أصلي له ولا آكل ما ذبح له ولا أستقسم الازلام وإنما أصلي لهذا البيت حتى أموت». وكان يحج فيقف بعرفة، وكان يلبي فيقول: «لبيك لا شريك لك ولا ند لك». وروى البخاري وغيره أن النبي (ص) التقى به قبل ابتداء الدعوة المحمدية، وأنه سئل عنه بعد ذلك، أثناء الدعوة، فقال عنه: «يبعث يوم القيامة أمة وحده»[8].

ومن هؤلاء أيضاً أمية بن أبي الصلت الثقفي (من الطائف) وكان تاجراً يذهب إلى الشام «فتلقاه أهل الكنائس من اليهود والنصارى وقرأ الكتب، وكان قد علم أن نبياً يبعث من العرب، وكان يقول أشعاراً على آراء أهل الديانة يصف فيها السماوات والأرض والقمر والملائكة وذكر الأنبياء والبعث والنشور والجنة والنار ويعظم الله عز وجل ويوحده... ولما بلغه ظهور النبي (ص) اغتاظ لذلك وتأسف وجاء المدينة ليسلم فرجع إلى الطائف» ومات فيها»[9]. ويقال انه هو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿واتل عليهم

---

(٣) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ٢، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٤) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٦٨، وأبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٦٢ وما بعدها.

(٥) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨، وابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٧.

(٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ص ٦٢، والمسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨.

(٧) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

(٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٢١ ـ ٢٢٦.

(٩) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

نبأ الذي اتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين﴾ (الأعراف ٧/١٧٥). ويروى أن أبا سفيان كان قد رافقه في سفر وحكى عنه فقال: «خرجت انا وأمية بن أبي الصلت الثقفي تجاراً إلى الشام فكلما نزلنا منزلاً أخذ أمية سفراً له يقرأه علينا فكنا كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فجاؤوه وأكرموه واهدوا له وذهب معهم إلى بيوتهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبه وأخذ ثوبين له أسودين فلبسهما فقال لي: هل لك يا أبا سفيان في عالم من علماء النصارى إليه يتناهى علم الكتاب تسائله»[10]. وهناك روايات متعددة تتحدث عن سؤال النبي (ص) عنه، منها واحدة يقول صاحبها: «كنت ردفاً لرسول الله (ص) فقال لي: أمعك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم. قال؟ فانشدني بيتاً، فلم يزل يقول لي كلما انشدته بيتاً: ايه، حتى أنشدته مائة بيت» وفي رواية أخرى أن النبي (ص) قال عنه: «كاد أن يسلم»[11].

هذا عن ظاهرة «الحنفاء» في غرب الجزيرة العربية والشام حيث كانت توجد مراكز دينية مسيحية متهرمسة. أما في شرق الجزيرة فقد عرفت قبيلة عبد القيس، ومن فروعها بنو عجل، حركة دينية مماثلة ومركزاً أو أكثر لهذا النوع من المسيحية المتهرمسة. فقد ظهر فيها رهبان متهرمسون من أمثال رئاب بن البراء الشني، وريان بن زيد بن عمرو، وقس بن ساعدة الايادي. وتحتفظ لنا المصادر بحكايات وأخبار ونصوص عن هذا الأخير. من ذلك هذا النص الذي يروى عن الحسن البصري وقد جاء فيه ما يلي: «كان الجارود بن المعلى بن حنش بن المعلى العبدي نصرانياً حسن المعرفة بتفسير الكتب وتأويلها، عالماً بسير الفرس وأقاويلها، بصيراً بالفلسفة والطب، ظاهر الدهاء والأدب، كامل الجمال، ذا ثروة ومال، وأنه قدم على النبي (ص) وافداً [عام الوفود] في رجال من بني عبد القيس ذوي آراء وأسنان، وفصاحة وبيان، وحجج وبرهان. فلما قدم على النبي (ص) وقف بين يديه وأشار إليه وانشا يقول... [= انشد أبياتاً يفتخر فيها بقومه ويمدح النبي] ثم ناداه النبي وتحدث معه فأسلم وأسلم معه أناس من قومه... ثم أقبل عليهم الرسول (ص) فقال: أفيكم من يعرف قس بن ساعدة الايادي؟ فقال الجارود: فداك أبي وأمي كلنا نعرفه... كان قس يا رسول الله سبطاً من أسباط العرب... يفتح بالتسبيح على مثال المسيح، لا يقره قرار ولا تكنه دار ولا يستمتع به جار، كان يلبس الأمساح ويفوق السياح، ولا يفتر من رهبانية... وهو القائل يوم عكاظ: شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم وحرب، ويابس ورطب، وأجاج وعذب، وشموس وأقمار، ورياح وأمطار، وليل ونهار، وأناث وذكور، وبرار وبحور، وحب ونبات، وآباء وأمهات، وجمع شتات وآيات [إثرها آيات، ونور وظلام، ويسير وإعدام، ورب وأصنام، لقد ضل الأنام، نشو مولود، ووأد مفقود، وتربية محصود، وفقر وغنى، ومحسن ومسيء، تبا لأرباب الغفلة، ليصلحن العامل عمله وليفقدن الآمل أمله، كلا بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وأمات وأحيى، وخلق الذكر والأنثى، رب الآخرة والأولى. أما بعد: فيا معشر إياد، أين ثمود وعاد، وأين الآباء والأجداد، وأين العليل والعواد؟ كل له معاد، يقسم قس برب العباد، وساطح المهاد، لتحشرن على الانفراد، في يوم التناد، إذا نفخ في الصور، ونقر في الناقور، وأشرقت الأرض، ووعظ الواعظ، فانتبذ القانط، وأبصر اللاحظ، فويل لمن صدف عن الحق الأشهر، والنور الأزهر، والعرض الأكبر، في يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النذير، وبعد النصير، وظهر التقصير، ففريق في الجنة وفريق في السعير. وهو القائل... [ثم قرأ أبياتاً له] فقال رسول الله (ص): مهما نسيت فلست أنساه بسوق عكاظ على جمل أحمر يخطب الناس: اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم فعوا، وإذا وعيتم فانتفعوا، وقولوا وإذا قلتم

---

(١٠) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

فاصدقوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت. مطر ونبات، واحياء وأموات، ليل داج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وضوء وظلام، وليل وأيام، وبر وآثام. إن في السماء خبراً، وإن في الأرض عبراً، يحار فيهن البصر، مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تغور، وبحار لا تغور... ثم قال أيها الناس إن لله ديناً هوأحب إليه من دينكم هذا الذي أنتم عليه وهذا زمانه وأوانه. ثم قال: ما لي أرى الناس يذهبون فلا يرجعون، ارضوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا». ويضيف الراوي قائلاً: «والتفت رسول الله (ص) إلى بعض أصحابه فقال: أيكم يروي شعره لنا؟ فقال أبو بكر الصديق: فداك أبي وأمي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث يقول: في الذاهبين الأولين من القرون لنا بصائر»... الخ ويضيف الراوي أن النبي قال: «رحم الله قساً، اما انه سيبعث يوم القيامة أمة وحده»[12].

وكما عرف غرب الجزيرة العربية وشمالها وشرقها مراكز دينية ورهباناً من النوع الذي ذكرنا عرفت اليمن كذلك حركة دينية مماثلة فظهر فيها «أنبياء» من هذا النوع تذكر المصادر أسماء عدد منهم أمثال: شعيب بن مهدم ذي مهدم، وعمرو بن الحجر الأزدي وصالح بن الهميسع وحنظلة بن صفوان وأسعد أبو كرب الحميري وغيرهم. وقد تميزت اليمن في هذا المجال بانتشار اليهودية فيها. بل هناك من يذهب إلى أن اليمن تهودت بأسرها[13]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اليهودية في اليمن كانت قد تهرمست بفعل الاتصال والاحتكاك بالحبشة من جهة وبالفرس من جهة أخرى. وهناك وجهة نظر حديثة، سنشير إليها بعد، ترى أن بني اسرائيل والبيئة التاريخية للتوراة كانت بشمال اليمن، بمنطقة عسير، وهي منطقة عرفت مراكز دينية وثنية هرمسية على جانب كبير من الأهمية، إذ كانت تنافس مكة في دورها كمركز ديني وتجاري، وسنتحدث عنها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وإذا نحن عدنا الآن ونظرنا إلى ظاهرة الردة في ضوء المعطيات التي أتينا على ذكرها، خصوصاً منها ظاهرة «الحنفاء» والرهبان المتهرمسين، إضافة إلى الكهانة التي كانت منتشرة في جميع جهات الجزيرة العربية، أمكننا أن نتصور أن القبائل العربية كانت تنظر إلى الدعوة المحمدية بوصفها ظاهرة «عادية» تدخل في إطار تلك الحركة الدينية، حركة «الحنفاء» التي ميزت تلك الحقبة من الزمن، والتي لم تكن قد حققت انفصالاً تاماً عن الرهبنة المسيحية، ولا كانت تتميز بما من شأنه أن يحمل الناس على اعتبار «النبوة» شيئاً والكهانة شيئاً آخر. ولذلك فما أن شاع خبر مرض النبي (ص) حتى قام كهان في كل منطقة بالجزيرة يدعون النبوة ويقودون قبائلهم للغزو، تقليداً للدعوة المحمدية. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، وقد تعرفنا على إطار الظاهرة، ظاهرة الردة، وحقلها الديني والثقافي، هو التالي: ما مدى الخطورة التي كانت تشكلها ظاهرة ادعاء النبوة هذه على الدعوة المحمدية، وما هو المضمون الديني الذي كانت تروج له، ثم ما عسى أن يكون قد «تبقى» منها، على مستوى «العقيدة»، وكان له حضور ما في المراحل اللاحقة؟

---

(12) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(13) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٩٨.

سؤال مضاعف متشعب سنحاول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

- ٢ -

إن المعطيات التي أوردناها قبل حول حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الدعوة المحمدية وأثناءها، من جهة، إضافة إلى علاقات التنافس والصراع التي كانت سائدة بين غرب الجزيرة (قريش) وبين شرقها (ربيعة) وجنوبها (اليمن)، من جهة أخرى، تجعلنا ندرك كيف أنه كان من الطبيعي تماماً أن يهتم النبي (ص) اهتماماً بظاهرة ادعاء النبوة منذ ابتداء نزول الوحي عليه. فلم تكن قريش وحدها هي التي رأت في نبوته نمطاً من الكهانة والسحر بل إن الكهان والسحرة أنفسهم، في مختلف أنحاء الجزيرة العربية، لا بد أن يكونوا قد نظروا إليه بالمنظار نفسه، وبالتالي فإن أي نجاح يحققه لا بد أن يغريهم على تقليده، الشيء الذي كان سينتج عنه لبس وخلط. كان هناك إذن ما يبرر اهتمام النبي (ص) بهذا الموضوع وما يدفعه إلى الانشغال، بصورة خاصة، بمراكز الوثنية والرهبنة الهرمسية التي كانت نشطة ومزدهرة في الجنوب والشرق، فضلاً عن الحجاز.

هناك عدة أحاديث نبوية تنقل إلينا اهتمام النبي وانشغاله بتلك المراكز منذ وقت مبكر. ففي البخاري أن النبي (ص) قال: «رأيت في المنام اني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهلي [= وهمي واعتقادي] إلى أنها اليمامة أو هجر، فإذا هي المدينة يثرب»[١٤]. وفي حديث آخر رواه البخاري من طرق متعددة، وبعبارات متقاربة أن النبي (ص) قال: «بينما أنا نائم اتيت بخزائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبرا علي [وفي رواية أخرى: فقطعتهما وكرهتهما، وفي ثالثة: فأهمني شأنهما] فأوحي إلي أن انفخهما، فنفختهما فذهبا، فأولتهما: الكذابين اللذين أنا بينهما، صاحب صنعاء وصاحب اليمامة» وفي رواية أخرى: أحدهما العنسي والآخر مسيلمة»[١٥]. وفي حديث آخر رواه البخاري كذلك من طرق متعددة أن النبي (ص) «قام إلى جنب المنبر فقال: الفتنة ها هنا، الفتنة ها هنا من حيث يطلع قرن الشيطان، أو قال: قرن الشمس»[١٦] [= الشرق = شرق الجزيرة].

واضح إذن أنه كان هناك خطر حقيقي على الدعوة المحمدية من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها. وقد تجسم هذا الخطر في حركتين واسعتين، حركة مسيلمة الحنفي في الشرق وحركة الأسود العنسي في الجنوب، ثم قامت على أثرهما حركات أخرى في الشمال الشرقي من الجزيرة كما في وسطها: سجاح التميمية وطليحة الأسدي...

أما مسيلمة، متنبىء اليمامة ومتزعم ثورة بني حنيفة على دولة المدينة، فقد سبقت الإشارة إلى أنه كان قد تسمى «الرحمان»، فأطلق عليه «رحمان اليمامة»، وأن قريشاً زعمت، في وقت من الأوقات أن النبي (ص) إنما كان يعلمه هذا «الرحمان» (الفصل الثالث فقرة ١ -

(١٤) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ٥، ص ٥٤.
(١٥) نفس المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥.
(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٦، وج ٩، ص ٩٦ - ٩٧.

ب). ويبدو أن مسيلمة كان قد ادعى النبوة، فعلاً، قبل مرض النبي (ص) إذ تذكر المصادر أنه قدم في وفد بني حنيفة إلى المدينة (عام الوفود) وهو يزعم أن النبي سيقاسمه أو يجعل له الأمر من بعده. ففي البخاري عن ابن عباس أنه قال: «قدم مسيلمة الكذاب على رسول الله (ص) فجعل يقول: إنْ جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته. وقدمها [= المدينة] في بشر كثير من قومه، فأقبل اليه رسول الله (ص)... وفي يده قطعة جريد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه [وفي رواية أخرى بادره مسيلمة بالكلام فقال: «وإن خليت بيننا وبين الأمر ثم جعلته لنا»] فقال [النبي] لو سألتني هذه القطعة ما اعطيتكها ولن تعدو امر الله فيك، ولئن أدبرت ليعقرنك الله، وإني لأراك الذي أريت فيه ما رأيت»[17] (يشير إلى ما رآه في المنام: الحديث السابق).

وتقول الرواية إن مسيلمة ادعى النبوة وقال لقومه عندما رجع: إني قد أشركت في الأمر مع محمد. ثم أخذ يتصرف على هذا الأساس فبعث رسالة إلى النبي (ص) مع رسولين يقترح فيها نوعاً من الاعتراف المتبادل بينهما على أساس أن يكون «نصف الأرض» له والنصف الآخر للنبي (ص)[18]. ومن هنا تبدو انتهازية مسيلمة وانه لم يكن ذا مشروع حقيقي. إن كل ما كان يطلب هو «نصف الأرض» أي شرق الجزيرة بلاد اليمامة والبحرين. هذا بينما لم يقبل النبي (ص)، كما سبق أن ذكرنا، التعاقد مع بني شيبان، ومعهم المثنى بن حارثة لأن هذا الأخير اشترط عليه أن لا تتجاوز الدعوة الحدود التي كان قد فرضها الفرس في العراق، وقد حدث هذا والنبي (ص) لا يزال في مكة في حالة ضيق يعرض نفسه على القبائل[19].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يخف مسيلمة تقليده للنبي (ص) ومنافسته له وبناء حركته على النعرة القبلية. كان يقول لقومه: «يا بني حنيفة. ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلما ينزل على صاحبهم». ويبدو أنه أراد أن يجذب الناس إليه بالتخفيف عليهم من الواجبات الدينية، وهكذا تذكر المصادر أنه أحل لقومه الخمر والزنى ووضع عنهم الصلاة. وكان يسجع اسجاعاً ويقول إنها قرآن ينزل عليه، فكان اتباعه يقرأونه في بيوت العبادة التي كانت لديهم[20]. وكانت لهم حديقة (جنة. قارن لاحقاً). ويبدو أن هذه «الحديقة» كانت محصنة جداً وأنها كانت مقدسة أو فيها أشياء مقدسة (أصنام، أشجار)، فقد تنادوا «الحديقة الحديقة» عندما ضيق خالد بن الوليد الخناق عليهم، فدخلوها وأغلقوها على أنفسهم ولم يستطع المسلمون اقتحام تحصيناتها إلا بحيلة[21].

---

(١٧) نفس المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥.

(١٨) انظر نص الرسالة وجواب النبي عنها في الفصل الأول من هذا القسم.

(١٩) انظر الفصل الثاني، الفقرة ٤.

(٢٠) مما يذكر أن النبي (ص) طلب من وفد بني حنيفة عندما قدموا عليه عام الوفود أن يهدموا بيعتهم ويتخذوا مكانها مسجداً. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٥ - ٤٨.

(٢١) انظر التفاصيل في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

هذا عن الطابع العام لحركته، أما عن قرآنه ـ المزعوم ـ فيبدو من النماذج التي تحتفظ لنا بها مصادرنا انه كان من نمط سجع الكهان يحاول أن يقلد بعض سور القرآن. تذكر المصادر أن أبا بكر طلب من وفد بني حنيفة الذي قدم إليه بعد انهزامهم أن يقرأوا عليه شيئاً من قرآن مسيلمة فقالوا: «كان يقول: يا ضفدع بنت الضفدعين، نقي لكم تنقين، لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين. رأسك في الماء وذنبك في الطين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قريشاً قوماً يعتدون». وقرأوا أيضاً قوله: «والمبذرات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحناً، والخابزات خبزاً والثاردات ثرداً، واللاقمات لقماً، اهالة وسمناً، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر. رفيقكم فامنعوه والمعتر فآووه، والباغي فناوؤه». وأيضاً: «والفيل وما أدراك ما الفيل، له زلوم طويل» وأيضاً: «والليل الدامس، والذئب الهامس، ما قطعت أسد من رطب ولا يابس»[22].

وعندما تنبأت سجاح التميمية اتجهت باتباعها إلى اليمامة وقالت لهم: «عليكم باليمامة، ودفوا دفيف الحمامة، فإنها غزوة صرامة، لا يلحقكم بعدها ملامة». فبلغ ذلك مسيلمة فخاف ان هو انشغل بها أن يغلب عليه جيش المسلمين، وكان ذلك في أوائل الحملة عليه، فطلب لقاءها وقال لها: «لنا نصف الأرض وكان لقريش نصفها، لو عدلت، وقد رد الله عليك النصف الذي ردت قريش فحباك به» فقالت: «لا يرد النصف إلا من حنف، فاحمل النصف إلى خيل تراها كالسُهف». فقال مسيلمة: «سمع الله لمن سمع، وأطمعه بالخير إذا طمع، ولا زال أمره في كل سر يجتمع، رآكم ربكم فحياكم، ومن وحشة خلاكم، ويوم دينه نجاكم، فأحياكم علينا من صلوات معشر الأبرار، لا أشقياء ولا فجار، يقومون بالليل ويصومون النهار، لربكم الكبار، رب الغيوم والأمطار». ويحكى أن مسيلمة سألها عند أول لقاء بينهما: «ما أوحي إليك؟» فقالت: «هل تكون النساء يبتدئن؟ ولكن انت قل ما اوحي إليك؟ فقال: أوحي إلي: ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى، اخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق وحشى». فقالت وماذا أيضاً؟ قال «اوحي إلي: إن الله خلق النساء أفواجاً، وجعل الرجال لهن أزواجاً، فتولج فيهن قعساً إيلاجاً، ثم نخرجها إذا نشاء اخراجاً، فينتجن لنا سخالاً انتاجاً». قالت: «أشهد انك نبي» قال: «هل لك ان اتزوجك فآكل بقومي وقومك العرب». قالت: «نعم». وتقول الرواية إنه تزوجها وأقامت عنده ثلاثة أيام ثم عادت إلى أهلها فسألوها عن الصداق الذي قدم لها فقالت لهم: «لا شيء» فقالوا: «ارجعي، فقبيح بمثلك ان ترجعي بغير صداق». فرجعت وطلبت صداقاً فأمر مؤذنها أن يؤذن في الناس: «إن مسيلمة بن حبيب رسول الله قد وضع عليكم صلاتين مما آتاكم به محمد: صلاة العشاء الآخرة وصلاة الفجر»[23].

يكاد يكون ما تقدم هو كل ما تقدمه لنا مصادرنا من أخبار مسيلمة ومضمون نبوته وقرآنه. ومع ذلك فإن حظه من اهتمامها كان أكبر من حظ مدعي النبوة الآخرين: طليحة الأسدي، سجاح التميمية، الأسود العنسي، ذي التاج (بعمان)... نعم لقد أوردت المصادر التاريخية تفاصيل وافية عن الجانب السياسي والحربي في حركة هؤلاء ولكنها أهملت جانب «العقيدة»، فنحن لا نعثر فيها إلا على بضع سجعات للاسود العنسي وطليحة، وهي لا تفترق في شيء عن سجاعات مسيلمة. من ذلك ما يروى لطليحة من أنه كان يقول: «والحمام

---

(٢٢) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٦، ص ٣٣١.
(٢٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

والبهام، والصرد الصوام، قد صمن قبلكم بأعوام، ليبلغن ملكنا العراق والشام»، وإنه قال لأصحابه وهم يستعدون لمواجهة جيش المسلمين: «أمرت أن تصنعوا رحىً ذات عرى، يرمي الله بها من رمى، يعوي عليها من هوى»[24]. وكان يدعي هو الآخر أن جبريل يأتيه بالوحي، وفي خبر آخر أنه بعث ابن أخيه إلى النبي (ص) يدعوه إلى الموادعة ويخبره خبره وأن الذي يأتيه بالوحي هو ذو النون[25].
«وكان يأمرهم بترك السجود في الصلاة ويقول: إن الله لا يصنع بتعفر وجوهكم وتقبح أدباركم شيئاً، اذكروا الله، أعبدوه قياماً»[26].

وأما الأسود العنسي، وهو من قبيلة عنس التي ينتمي إليها أيضاً عمار بن ياسر الصحابي المعروف، وهي من فروع قبيلة مذحج اليمنية التي كانت تسكن شمال وسط اليمن، فتؤكد مصادرنا على عنصر الكهانة في شخصيته: «كان الأسود كاهناً شعباذاً، وكان يريهم الأعاجيب، ويسبي قلوب من سمع منطقه. وكان أول ما خرج أن خرج من كهف خبان، وهي كانت داره وبها ولد ونشأ [يقع قريباً من نجران إلى الجنوب] وكان قد كتب إلى النبي يخبره بقيامه واستيلائه على صنعاء»[27]، وكان يسمي نفسه «رحمان اليمن» مثلما كان مسيلمة يدعو نفسه «رحمان اليمامة»، وكان يدعي أن ملكين يأتيانه بالوحي، أحدهما سحيق والآخر شقيق. وتذكر له بعض المصادر السجعات التالية: «والمائسات ميساً، والدارسات درساً، يحجون جمعاً وفرادى، على قلائص بيض وصفر»[28].

وبعد، فماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الأخبار والنصوص عن مضمون «العقيدة» التي كان يروج لها ادعياء النبوة هؤلاء؟

أ ـ لعل أول ما يلفت النظر هو أن هؤلاء المتنبين كانوا أقل مستوى في سجعهم وعقائدهم من أولئك «الحنفاء» والرهبان المتهرمسين الذين تحدثنا عنهم. لقد كانوا أقرب إلى الكهان منهم إلى أي شيء آخر. ومع ذلك يجب أن لا نقلل من أهمية ادعائهم النبوة بالنسبة لحركة الردة. لقد كان لا بد من تعبئة المخيال الجماعي في قبائلهم، ولم يكن التركيز على «النعرة القبلية» ليكفي وحده بل كان لا بد من ربطها بشيء «مقدس» يقع في مستوى أعلى، مستوى «العقيدة»، حتى يغدو في الإمكان تجاوز الصراعات داخل «القبيلة» من جهة واستمالة «العامة» وتعبئتها من جهة ثانية. وإذا أضفنا إلى هذا أن القبائل العربية لم تكن آنذاك تعرف عن الإسلام إلا ما كان ينقل شفوياً من أخبار مقتضبة عن النبي وشذرات من القرآن، لا بد أن يكون قد داخلها ما يداخل مثل هذا النقل العامي عادة، وأخذنا بعين الاعتبار حال «العقيدة» عموماً في الجزيرة العربية آنذاك، أمكننا أن نتصور أن اتباع هؤلاء من «جمهور

---

(24) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٤.
(25) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٥.
(26) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٣٢.
(27) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(28) أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، **عقيدة ختم النبوة** (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ١٧٥.

الناس»، على الأقل، كانوا يؤمنون بهم كـ «أنبياء»، أو ككهان/ أنبياء، إذ لم يكونوا يعرفون نموذجاً آخر، حتى يقارنوا ويكتشفوا طابع الاصطناع في نبوة هؤلاء الأدعياء.

ب ـ ومما يلفت النظر أيضاً في نبوة هؤلاء أنهم إذ عملوا على تقليد النبي محمد (ص) للثورة عليه بقوا منخرطين في عقيدة الدعوة المحمدية، بصورة ما، مما جعل دعاويهم أشبه ما تكون بـ «الانحراف» داخل الدعوة المحمدية منها بـ «الخروج» ضدها. ذلك أنهم لم يعودوا إلى عبادة الأصنام ولا قاموا بالترويج لعقائد أخرى مثل العقائد المسيحية أو اليهودية أو المجوسية أو المانوية، بل لقد بقوا «محتفظين» بجوهر الدعوة المحمدية [= التوحيد]، فكانوا يتحدثون عن الله، كـإله واحد، وعن «جبريل» كناقل للوحي من الله إليهم. ولا تشير مصادرنا التاريخية إلى أي مظهر من مظاهر «الشرك» في دعاويهم. والتغيير الوحيد الذي أحدثوه كان يقع على مستوى «الشريعة»: إباحة الزنى، النقص من عدد الصلوات، أو الغاء السجود، أو التخفيف من الصيام... الخ. وإذا أضفنا إلى هذا ما كان يطبع اسجاعهم من تقليد شكلي للقرآن، أدركنا إلى أي مدى كانوا «يفكرون» داخل الإسلام وليس خارجه، الشيء الذي يدل على عجزهم عن الاتيان بشيء «جديد».

ج ـ على أن اهمية هؤلاء لا تكمن فيما جاءوا به من عقيدة أو شريعة ولا في مدى نجاحهم في تقليد النموذج المحمدي، إن اهمية هذه الظاهرة بالنسبة لموضوعنا كامنة في «مستقبلـ»ـها، فيما «تبقى» منها، وليس في «حاضر» ها ولا فيما حققته أو لم تحققه. إن ظاهرة ادعاء النبوة هذه، إذا كانت استمراراً لحال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الاسلام، فهي من ناحية أخرى تشكل، بمعنى ما من المعاني، سابقة لظواهر مماثلة ستحدث داخل الإسلام وتحت رايته، في العصر الأموي خاصة. إن القبائل التي كانت قد ارتدت وقام فيها أدعياء للنبوة قد أخضعت بالقوة كما بينا، ولم يمض على إخضاعها سوى نحو سنة حتى جندها عمر بن الخطاب للفتح فغدت «عسكراً» مشغولاً بالقتال وتوابعه وغنائمه. وعندما استقر بها الحال في الكوفة والبصرة ومصر... الخ بدأت «المعتقدات القديمة» تطل برأسها من بين صفوفها على لسان رجال لم يكونوا يختلفون كثيراً عن نموذج الكاهن المتنبي كمسيلمة وغيره، بل كان منهم من عمد إلى ما كان قد عمد إليه مسيلمة من إدخال تعديلات على الواجبات الدينية فكان منهم من عدل في الصلاة والصيام والحج والزكاة وكان منهم من أحل الخمر والزنى... الخ مما سنتعرض إليه عند حديثنا عن «ميثولوجيا الإمامة» في فصل قادم. ولم تكن ظاهرة ادعاء النبوة، التي عبرت عن منافسة القبائل العربية لقريش، هي وحدها التي انبعثت داخل «دار الاسلام» لتعبر عن «المعتقدات القديمة» وحال «العقيدة» قبيل الدعوة المحمدية وأثناءها، بل لقد كان لـ «الموروث» الوثني، خصوصاً تراث «الكهنة اليمانية»، نوع آخر من الحضور كان أقوى وأكثر تأثيراً، ليس فقط زمن «الردة» بل أيضاً زمن «الفتنة» وما تلاها من أحداث في العصر الأموي.

إنه «موروث» يستحق منا أن نقف عنده قليلاً.

- ٣ -

تحاول هذه الفقرة والتي تليها أن تجيب عن سؤال أعتقد أنه يتوقف عليه جلاء كثير من الجوانب التي تخص «العقيدة» زمن الثورة على عثمان أولاً، ثم على عهد خلافة علي بن أبي طالب ثانياً، وبكيفية أخص على عهد الأمويين ثالثاً، من أيام معاوية إلى قيام الدولة العباسية. يتعلق الأمر بذلك الدور الرئيسي الذي كان للقبائل اليمنية في جميع تلك الأحداث، ليس على مستوى «القبيلة» و «الغنيمة» وحسب، وهذا ما عرضنا له في الفصلين السابقين، بل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، على مستوى «العقيدة» نفسها. إن جميع من له المام بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية، أو بعضها على الأقل (المصادر السنية عموماً)، تجعل «الفتنة» زمن عثمان من تدبير شخص اسمه «عبد الله بن سبأ» الذي قيل إنه يهودي من اليمن، كما تجعله مصدراً لـ «الغلو» في حق علي بن أبي طالب، وبالتالي المرجعية الأولى للفكر الشيعي. وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية اسم «السبئية» نسبة إلى عبد الله بن سبأ هذا، ومن وراء اسمه إلى القبائل اليمنية ككل. أما غلاة الشيعة الذين ظهروا بأعداد لافتة للنظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل يمني ويروجون لـ «عقائد» ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى «ابن سبأ».

ولإلقاء أكثر ما يمكن من الأضواء على هذا الموضوع الذي لا تخفى أهميته نبدأ بتقديم المعطيات التالية، ونعتذر للقارىء عما سيتخلل العرض من استطرادات لا نشك في أنه سيكتشف بنفسه أهميتها وبالتالي سيجد ما يبررها.

يذكر المفسرون والمهتمون بـ «أسباب النزول» أن فروة بن مسيك لما قدم على رسول الله (ص) عام الوفود، قال للنبي: يا نبي الله إن سبأ قوم كان لهم في الجاهلية عز وإني أخشى أن يرتدوا عن الإسلام، أفأقاتلهم؟ فقال: ما أمرت فيهم بشيء بعد، فنزل قوله تعالى[٢٩]: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية، جنتان عن يمين وشمال. كلوا من رزق ربكم واشكروا له. بلدة طيبة ورب غفور. فاعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا، وهل نجازي إلا الكفور﴾ (سبأ ٣٤/ ١٥ ـ ١٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر البخاري أن جرير بن عبد الله البجلي (من قبيلة بجيلة التي كانت تعبد ذا الخلصة، هي وقبائل أخرى)، وكان صحابياً مرموقاً، قال: «قال لي رسول الله (ص): ألا تريحني من ذي الخلصة؟ فقلت: بلى. فانطلقت في خمسين ومائة فارس... وكان ذو الخلصة بيتاً باليمن لخثعم وبجيلة فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، [وفي رواية أخرى: «يسمى الكعبة اليمنية»]. قال [الراوي] فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، قال ولما قدم جرير اليمن كان بها رجل يستقسم بالأزلام بها»[٣٠]. وكان ذو الخلصة هذا «يضاهون به الكعبة التي بمكة ويقولون للتي بمكة الكعبة الشامية [لوقوعها

---

(٢٩) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهامشه لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٦٦٠.

(٣٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

شمالاً جهة الشام] وليبتهم الكعبة اليمنية»[31]. وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى تضطرب إليات نساء دوس على ذي الخلصة»[32] (دوس: قبيلة كانت تسكن حيث كان يوجد ذو الخلصة هذا. ومعنى الحديث لا تقوم الساعة حتى تعود نساء دوس للطواف على الكعبة اليمنية كما كن يفعلن هن وأهل الناحية قبل الإسلام). وفي هذا السياق تذكر ما يروى عن أبي هريرة من أنه قال: «لما أسلمت قال لي رسول الله (ص): ممن أنت؟ فقلت من دوس. فوضع يده على جبهته وقال: ما كنت أرى أن في دوس رجلاً فيه خير»[33]. وعندما قدم على النبي (ص) وفد الأزد وعلى رأسهم صرد بن عبد الله أمَّره النبي (ص) على قومه وأمره أن يجاهد بمن أسلم من أهل بيته المشركين من قبائل اليمن فخرج «حتى نزل بجرش وهي يومئذ مدينة مغلقة وفيها قبائل اليمن، وقد ضوت إليهم خثعم فدخلوا معها حين سمعوا بقدوم المسلمين فتحصنوا في قلاعها فحاصرهم المسلمون قريباً من شهر ثم تركوهم، فخرجوا من حصونهم، ثم عطف عليهم المسلمون فهزموهم»[34]. ويذكر المؤرخون أن قبيلة خثعم كانت قد ارتدت زمن أبي بكر وعادت إلى عبادة ذي الخلصة، فبعث أبو بكر عبد الله بن جرير إليهم «وأمره أن يدعو من قومه من ثبت على امر الله وأن يأتي خثعم فيقاتل من خرج غضباً لذي الخلصة ومن أراد اعادته»[35]. لنضف أخيراً، وليس آخراً، «حديث القحطاني» فقد روى البخاري أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه»[36]. وكان أهل كندة، الذين كانوا يسكنون شمال اليمن في المنطقة نفسها التي كان فيها ذو الخلصة وكانوا ممن يعبدونه، كان أهل كندة يقولون انه سيظهر فيهم «القحطاني» الذي سيعيد إليهم ملكهم الذي لم يكن قد مضى على زواله عند قيام الدعوة المحمدية سوى نحو قرن من الزمان. و «القحطاني» يوازن «المهدي» الذي سيروج له غلاة الشيعة كما سنرى.

هذه المعطيات التاريخية: ذو الخلصة، أو الكعبة اليمانية، دوس وخثعم وبجيلة، والقلاع المحصنة، والقحطاني، وملك أهل كندة، ستجد ما يبرر إدراجها هنا، هكذا بعضها بجوار بعض، في الحقائق التاريخية التي أماطت اللثام عنها كشوف تاريخية وأثرية حديثة، نورد عنها فيما يلي بعض البيانات، في إطار استطراد قد لا يخلو من فائدة.

الاكتشاف الأول يتعلق بوجود بنايات ذي الخلصة قائمة إلى العشرينات من هذا القرن، ولا زالت آثاره موجودة إلى اليوم. كتب محقق كتاب أخبار مكة للأزرقي تعليقاً ضافياً حول صنم ذي الخلصة كشف فيه عن حقائق هامة نوجزها فيما يلي: بدأ المحقق بسرد ما ورد في موضوع ذي الخلصة عند المؤلفين القدامى. ففي الأزرقي نقلاً عن ابن اسحاق أن عمرو بن لحي نصب ذا الخلصة في أسفل مكة. وعمرو بن لحي هذا هو الذي تقول عنه

---

(٣١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.
(٣٢) البخاري، نفس المرجع، ج ٩، ص ١٠٥.
(٣٣) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٨، ص ١٠٧.
(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٦.
(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٥.
(٣٦) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠.

مصادرنا التاريخية انه هو الذي جاء بالأصنام من الشام ونصبها في الجزيرة العربية[37]. وعند ابن الكلبي: ذو الخلصة «مروة بيضاء منقوش عليها كهيئة التاج، وكانت بتبالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة، وكان سدنتها بنو امامة من باهلة من أعصر، وكانت تعظمها خثعم وبجيلة وازد السراة ومن قاربهم من بطن العرب من هوازن ومن كان ببلادهم من العرب بتبالة» (كتاب الأصنام ص ٣٤ ـ ٣٦). وفي معجم ياقوت، إضافة إلى ما تقدم، أن ذا الخلصة «صنم في ديار دوس... وقيل: كان ذو الخلصة يسمى الكعبة اليمانية، والبيت الحرام الكعبة الشامية». وفي لسان العرب لابن منظور: «ذو الخلصة موضع يقال إنه بيت لخثعم كان يدعى كعبة اليمامة». وفي تاج العروس للزبيدي: «كان يدعى الكعبة اليمانية ويقال له كعبة اليمامة». وبعد أن يذكر المحقق حديث ذي الخلصة ثم حديث نساء دوس اللذين ذكرناهما قبل ينتهي إلى تقرير ما يلي:

أ ـ «كانت العرب اتخذت مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، وتهدي لها كما تهدي للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها وتنحر عندها»[38].

ب ـ كان ذو الخلصة بيتاً فيه نصب تعبد يقال لها الكعبة... وكانت تسمى أيضاً الكعبة اليمانية. ويرى المحقق أن تسميتها «كعبة اليمامة» وهم أو تحريف من الناسخ. ونحن لا نستبعد أن تسمى بهذا الإسم أيضاً وان يكون أهل اليمامة أو بعضهم يحج إلى ذي الخلصة وهو يقع جنوب بلادهم. ويرجح المحقق أن يكون ذو الخلصة يسمى أيضاً «الولية» ويذكر أنهم كانوا يستقسمون عنده بالأزلام، كما كانوا يفعلون في مكة، وأن امرأ القيس الكندي، الشاعر المعروف استقسم عنده عندما خرج يطلب ثأر أبيه. وكانت كندة من القبائل التي تعظم ذا الخلصة.

ج ـ وبعد أن يذكر المحقق رواية عبد الله البجلي وحديث البخاري حول ذي الخلصة، وقد ذكرناه قبل، يقول: «والذي يبدو لنا أن البجلي لم يقو على هدم بنيان ذي الخلصة لضخامته، أو انه اكتفى بهدم قسم منه، أو بهدم الأوثان التي كانت فيه وبقاء جدران البنيان قائمة» ذلك أنه حدث في العصور الأخيرة أن بعض القبائل في الجزيرة العربية «انقلبت إلى حياتها الجاهلية الأولى بالتمسك بالبدع والخرافات وعادت إلى التمسح بالأحجار والأشجار وكانت «دوس» ومن يجاورها من القبائل في الطليعة فرجعت إلى ذي الخلصة تتمسح بها وتهدي لها وتنحر عندها، وكذلك صارت تفعل عند شجرة كانت تصاقب ذا الخلصة تسمى «العبلاء»...»[39] ثم يضيف المحقق قائلاً: «ولما استولى جلالة الملك عبد العزيز الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية على الحجاز في عام ١٣٤٣هـ... سير حملة لإخضاع القبائل القاطنة في سراة الحجاز. وبعد أن أخضعت الحملة قبائل زهران النازلة في الوادي المعروف باسمها خرجت إلى جبال دوس، وذلك في شهر ربيع الثاني من عام ١٣٤٤هـ [الموافق ١٩٢٥م] وكان في معسكرة [ثروق] جدران بنيان ذي الخلصة لا تزال قائمة وبجانبها شجرة العبلاء، فأحرقت الحملة الشجرة وهدمت البيت ورمت

---

(٣٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الاسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٧٦.

(٣٨) النص منقول عن ابن اسحق في: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٣.

(٣٩) انظر رشدي الصالح ملحس في: أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي، أخبار مكة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٣٧٤.

بانقاضه إلى الوادي فعفى بعد ذلك رسمها وانقطع أثرها. ويقول أحد الذين رافقوا الحملة إن بنيان ذي الخلصة كان ضخماً بحيث لا يقوى على زحزحة الحجر الواحد منه أقل من أربعين شخصاً وان متانته تدل على مهارة وحذق في البناء. وقال لنا أحد شيوخ بني زهران إن بنيان ذي الخلصة كان تاماً، ولما استولى الإمام سعود الكبير على عسير في الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجري... هدم قسماً منه وبقيت جدرانه قائمة إلى عام ١٣٤٤هـ كما ذكرنا».

د ـ أطلقت العرب اسم ذي الخلصة على قرية ثروق المذكورة وكانوا يسمونها أيضاً «الولية» و«العبلاء»، وهي اسم للشجرة المشار إليها قبل وللمروة البيضاء كذلك. ومن هنا يتضح ـ في نظر المحقق ـ خطأ من قال إن ذي الخلصة كان يقع في تبالة: «فإن تبالة تبعد عن جبال دوس مسيرة ثلاثة أيام، وهي وادٍ كبير يمتد من بلاد خثعم الواقعة في الجنوب الشرقي من وادي زهران إلى ديرة بلقرن... والقول بأن ذا الخلصة كان عتبة تبالة أقرب إلى الصحة».

هذا عن الاكتشاف الأول. أما الاكتشاف الثاني الذي نريد أن نشير إليه هنا فهو يتعلق بـ «قرية» مسماة اليوم بـ «قرية الفاو» والتي كشف البحث مؤخراً عن آثار فيها على جانب عظيم من الأهمية، وذلك من طرف فريق من الباحثين الأثريين على رأسهم عبد الرحمان الطيب الأنصاري، أستاذ بجامعة الرياض. وقد نشر الأنصاري نتائج أبحاث فريقه في كتاب مصور صدر عن جامعة الرياض سنة ١٩٨٢، نقتبس منه ما يلي: «تقع «قرية» إلى الشمال الشرقي من مدينة نجران في المنطقة التي يتداخل فيها وادي الدواسر ويتقاطع مع جبال طويق عند فوهة مجرى قناة تسمى بالفاو... فهي بذلك تقع على الطريق التجاري الذي يربط بين جنوبي الجزيرة العربية وشمالها الشرقي حيث كانت تبدأ القوافل من ممالك سبأ ومعين وقتبان وحضرموت وحمير متجهة إلى نجران ومنها إلى «قرية» ومنها إلى الأفلاج فاليمامة ثم تتجه شرقاً إلى الخليج وشمالاً إلى وادي الرافدين وبلاد الشام، فهي بذلك تعتبر مركزاً تجارياً واقتصادياً هاماً في وسط الجزيرة العربية». وفي المصادر الإسلامية القديمة أنها «موضع بين عقيق بني عقيل واليمن» شمال شرق نجران «فإن تيامنت شربت ماءً عادياً يسمى «قرية» إلى جنبه آبار عادية وكنيسة منحوتة في الصخر». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «نجد كتابات جنوب الجزيرة العربية قد أشارت إلى «قرية» وسمتها «قرية ذات كهل». وكهل هذا الذي أشارت إليه تلك الكتابات موجودة آثاره في قرية الفاو، كتابة ورسماً على سفوح جبل طويق وعلى جدران سوقها ومنازل سكانها ومباخرهم. وتشير هذه المصادر أيضاً إلى أن «قرية» كانت عاصمة لدولة كندة وان ملوك سبأ وذي ريدان قد غزوها أكثر من مرة».

ويضيف الأنصاري قائلاً: «مما سبق يمكن أن نلمح أن أهمية «قرية» تنحصر أولاً في موقعها كعنق زجاجة تسيطر على الطريق التجاري بحيث لا تستطيع القوافل أن تسير دون المرور بها، وثانياً أنها كانت عاصمة لدولة كان لها دورها في تاريخ الجزيرة العربية لمدة تربو على خمسة قرون هي دولة كندة [من القرن الأول إلى الخامس الميلادي]. وثالثاً في أنها تحتوي على قدر كبير من آبار المياه، فقد أحصينا فيها نحواً من سبعة عشر بئراً ضخماً كما أنها تقع على وادٍ يفيض بين فترة وأخرى، مما ساعد على ازدهار الزراعة...».

ويحدثنا الأنصاري عن آثار «قرية» ذات الأبراج العظيمة والمباني الواسعة حيث توجد مجموعة من التماثيل البرونزية منها تماثيل عثر عليها في مقابرها يذكرنا أحدها بملابسه وطريقة نحته بـ «تماثيل البتراء وتدمر والحضر» في سوريا. ومن الآثار التي عثر عليها الفريق «شاهد قبر مكتوب بالقلم المسند نصه: ١) قبر معاوية بن ربيعة من آل ٢) القحطاني ملك قحطان ومذحج...». أما الكتابات فهي منتشرة «بشكل يبعث على الاعجاب بهذا المجتمع المتعلم، فلا نفتأ نجد الكتابة في كل اتجاه... منها كتابات تشير إلى أسماء بعض المعبودات فتعرفنا على «كهل» معبودهم الأعظم، و«ال» و«اللات»

و «عثر ـ أشرق» و «العزى» و «مناة» و «ود» و «شمس» . . . ومن جملة أسماء الاعلام . . . «عبد العزى» و «عبد شمس» و «اقصى» . . . » الخ[40].

أما الاكتشاف الثالث فيتعلق بأطروحة مثيرة قال بها كمال الصليبي صاحب كتاب **التوراة جاءت من جزيرة العرب**[41]. وفحوى هذه الأطروحة أن «البيئة التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديداً في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن، وبالتالي فإن بني اسرائيل من شعوب العرب البائدة أو من شعوب الجاهلية الأولى، وقد نشأت الديانة اليهودية بين ظهرانيهم ثم انتشرت من موطنها الأصلي، ومنذ وقت مبكر، إلى العراق والشام ومصر وغيرها من بلاد العالم القديم».

وما يهمنا هنا من هذه الأطروحة هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي كمجال تاريخي لبني اسرائيل في جزيرة العرب هي نفسها المنطقة التي يقع فيها ذو الخلصة، أو الكعبة اليمانية، وهي تمتد إلى الجنوب الشرقي إلى المنطقة التي تقع فيها «قرية» الفاو . . . وبالرجوع إلى نصوصه وخرائطه يتبين أن المنطقة التي يحددها لـ «جنات عدن» تقع غير بعيد من المنطقة التي يوجد فيها موقع ذي الخلصة، منطقة وادي تبالة. يقول: «وهكذا فإن مياه وادي تبالة المبارة بالعدنة تلتقي مع سائر روافد [وادي] بيشة وتجري عبر الروشن لتسقي واحة الجنينة» ثم يضيف قائلاً:

«وهذا تماماً ما يقوله سفر التكوين [من التوراة]: «وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس» ثم يعلق قائلاً «وقد يبدو الأمر مذهلاً للوهلة الأولى، ولكنه الواقع بلا أدنى شك. فالجنينة هي «جنة عدن» التوراتية [. . .] ومن المعروف أن بعض الأديان القديمة في شبه الجزيرة العربية كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقديس حدائق معينة، وكان كبار الكهنة يقيمون في هذه الحدائق (أو «الجنات») ويرتزقون في محاصيلها الزراعية فيأكلون من عنبها ونخيلها»[42].

إن أهمية المعطيات التي أوردناها في هذا الاستطراد بالنسبة لموضوعنا كامنة في أنها تساهم في إعطاء معنى ومضموناً لكثير من الأخبار والمقولات التي تزخر بها كتب التراث، منها تلك التي تتعلق بالصراع بين «القحطانيين» و «العدنانيين»، فلم يكن هذا الصراع مجرد خصومات تقع على صعيد «القبيلة» وحدها بل كان يقع كذلك على صعيد «الغنيمة» و «العقيدة». إن الأمر يتعلق بطريقين تجاريين دوليين متداخلين: الطريق الرابط بين اليمن عبر نجران و «قرية» عاصمة كندة و . . . بين الخليج والعراق من جهة، والطريق الرابط بين اليمن عبر نجران وتبالة (حيث ذو الخلصة) ثم مكة، ومنها إلى الشام، من جهة أخرى.

---

(40) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (الرياض: جامعة الرياض، 1982).

(41) كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزاز، ط 3 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986).

(42) نفس المرجع، ص 278 ـ 279. هذا ويمكن قلب أطروحة الأستاذ الصليبي: فبدلاً من القول أن بني اسرائيل عاشوا البيئة التاريخية للتوراة في منطقة عسير بالجزيرة العربية، يمكن الزعم بأن القبائل اليهودية التي نزحت إلى هذه المنطقة، بعد أن عاشت البيئة التاريخية للتوراة في فلسطين قد أطلقت أسماء توراتية بالعبرانية على الأماكن التي ذكرها الصليبي. هذا مجرد افتراض.

وتقع منازل قبائل مذحج (التي منها الأسود العنسي) وبجيلة وخثعم ودوس وهي القبائل الأكثر ارتباطاً بمركز ذي الخلصة، أي الكعبة اليمانية، والتي ظهر منها «غلاة» هرمسيون غنوصيون سنتعرف عليهم فيما بعد، تقع منازل هذه القبائل في هذه المنطقة بالذات: منطقة ملتقى الطرق التجارية الذي يكون، في العادة، ملتقى للتيارات الدينية والثقافية كذلك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمعلومات التي أمدنا بها محقق كتاب أخبار مكة حول ذي الخلصة: موقعه وبناياته وبقاء هياكله قائمة إلى العشرينات من هذا القرن تزورها بعض القبائل وتعظمها وتهدي إليها... الخ، والمعطيات الهامة التي كشف عنها البحث الأثري في «قرية» عاصمة كندة، إضافة إلى أطروحة كمال الصليبي حول «جنات عدن» والبيئة التاريخية للتوراة، كل ذلك يعطي لعبارة القدماء: «ذو الخلصة... وكان يقال له الكعبة اليمانية يضاهون به الكعبة بمكة، ويقولون للتي بمكة الكعبة الشامية ولبيتهم الكعبة اليمانية»[43]، أقول إن المعطيات المذكورة تعطي لهذه العبارة مضموناً أغنى وأقوى من أي مضمون يمكن أن يستفاد من مجرد كلماتها وسياقها داخل النصوص التي وردت فيها. فـ «المضاهاة» هنا ليست مجرد تشبيه أو مماثلة بل إنها واقع تاريخي حضاري: عمراني تجاري ديني... الخ ولذلك، وبسبب من هذه المضاهاة العميقة الأبعاد اهتم النبي (ص) بهذا المعبد الوثني الهرمسي وقال للصحابي الكبير، زعيم بجيلة، جرير بن عبد الله البجلي: «ألا تريحني من ذي الخلصة؟» فانطلق جرير في سرية تعرف في كتب السيرة بـ «سرية ذي الخلصة» كما ذكرنا ذلك في مستهل هذه الفقرة. ولم يهتم النبي (ص) بالكعبة اليمانية وحدها بل اهتم كذلك بمتنبي اليمن الأسود العنسي فأرسل مبعوثين عديدين إلى القبائل هناك وأصدر أوامره بتصفيته بأية طريقة: «أما غيلة وأما مصادمة»[44] وقد نجح المسلمون في تنظيم عملية اغتياله. ومع ذلك فقد انبعثت الردة في اليمن بمجرد وفاة النبي (ص) وكان من رؤوسها أشخاص سيكون لهم، بعد أن هزموا ودخلوا الإسلام ثانية، أدوار خطيرة في «الفتنة الكبرى» سواء زمن عثمان أو زمن الحرب بين علي ومعاوية. بل إن حضور «اليمانية» على مستوى «القبيلة» و «البيئة» على مستوى «العقيدة» كان حضوراً حاسماً وموجهاً في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتها الدولة الأموية «القرشية» من قيامها إلى سقوطها، وبالتالي كان حضوراً تأسيسياً في تكوين «العقل السياسي العربي». وإذا كنا لا ندعي أننا نستطيع هنا الإحاطة بجميع أصول وفصول هذا الدور الذي لعبته «اليمانية» فيما عرفته دولة الدعوة المحمدية زمن الخلفاء الراشدين فإننا نعتقد أن المعطيات التالية تساعدنا على اكتساب تصور أوضح لجانب هام من أصول «العقل السياسي العربي» ومكوناته التأسيسية.

- ٤ -

كيف تأسست العلاقة بين النبي (ص) واليمن؟ كيف نفسر انضمام أهل اليمن، في

---

(٤٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٨.

الجملة، إلى علي بن أبي طالب وتشيعهم له؟ كيف نفسر الطابع الغنوصي الهرمسي الذي طغى على «التشيع» منذ وقت مبكر؟ تلك هي الأسئلة التي ستحاول هذه الفقرة التماس الجواب عنها.

يذكر ابن اسحاق أنه قدم على النبي (ص) عام الوفود، وفد كندة وعلى رأسه الأشعث بن قيس. فلما دخلوا عليه قال الأشعث: «يا رسول الله نحن بنو آكل المرار، وأنت ابن آكل المرار». قال الراوي: فتبسم رسول الله (ص) وقال مخاطباً الحاضرين من أصحابه: «ناسبوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب وربيعة بن الحارث، وكان العباس وربيعة رجلين تاجرين، وكانا إذا شاعا في بعض العرب فسئلا من هما؟ قالا: نحن بنو آكل المرار، يتعززان بذلك»[45]. ويضيف ابن إسحاق «وذلك أن كندة كانوا ملوكاً». ويقول الراوي إن النبي (ص) رد على الأشعث قائلاً: «لا. [= لسنا من بني آكل المرار] بل نحن بنو النضر بن كنانة، لا نقفو أمّنا ولا ننتفي من أبينا». ويعلق ابن هشام على ذلك بقوله: «الأشعث بن قيس من ولد آكل المرار من قبل النساء [= أي من جهة الأم]، وآكل المرار: الحارث بن عمرو بن حجر بن عمرو بن معاوية... بن كندي»[46]. ويقول المؤرخون إن أول من لقب بـ «آكل المرار» هو حجر بن عمرو بن معاوية... أول ملوك كندة على نجد، وذلك بعد أن نزحت هذه القبيلة من مواطنها الأصلية بحضرموت وسكنت شمال اليمن. وكان ملوك كندة هؤلاء يعملون تحت إمرة ملوك حمير من التبابعة، وكانت عاصمتهم هي «قرية» التي تحدثنا عنها قبل، وتقع قريباً من منازل قبائل مذحج وبجيلة وخثعم، المنطقة التي كانت فيها الكعبة اليمانية ومعابد أخرى.

وما يهمنا هنا هو تلك «العلاقة» التي أراد الأشعث بن قيس أن يقيمها كرابطة «نسب» بين كندة والنبي (ص) لقد قال له الأشعث: «نحن بنو آكل المرار وأنت ابن آكل المرار»، أي تربطنا وإياك علاقة نسب ترجع إلى جدنا المشترك الحارث الكندي الملقب بهذا اللقب. فرد عليه النبي (ص) مصححاً هذه العلاقة من جهتين: فمن جهة أولى بين النبي (ص) طبيعة العلاقة التي كانت تربط عمه العباس بن عبد المطلب بربيعة بن الحارث الكندي، وهي علاقة تجارة وأسفار، وإنهما كانا يتعززان خلال أسفارهما بالانتساب إلى الملك الحارث آكل المرار. ومن جهة أخرى رد عليه النبي (ص) بأن بني النضر بن كنانة، أي قريش، الذين ينتمي إليهم لا يتبعون نسب أمهم بل يحملون أسماء آبائهم. ومعلوم أن عدداً من جدات النبي (ص) كن من اليمن، فأم جده عبد المطلب كانت من بني النجار هي وأمها وجدتها، كما أن إحدى جدات هاشم، جده الأعلى، كانت من خزيمة، وكانت جدة قصي «مجمّع قريش» من بجيلة، وكانت أم كلاب بن مرة، أحد أجداد النبي هي دعد بنت سرير بن ثعلبة بن الحارث الكندي[47]، وبذلك يكون معنى قول النبي ذاك: إن نسبنا يبقى في قريش بالرغم من أن أمهاتنا من اليمن.

---

(٤٥) المرار: شجر مر، كناية عن اقتحام المصاعب.

(٤٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

(٤٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦، هامش المحقق نقلاً عن السهيلي.

وإضافة إلى هذه العلاقة المزدوجة، علاقة النسب من جهة الأم وعلاقة التجارة، كانت هناك علاقة جديدة ثالثة هي علاقة المصاهرة، ومعلوم أنه كان لها شأن كبير في السياسة عند العرب في الجاهلية والإسلام. فقد تزوج النبي (ص) أسماء بنت النعمان بن الأسود بن الحارث بن شراحيل بن الجون بن حجر بن معاوية الكندي آكل المرار، «وكانت من أجمل نسائه وأشبهن. فلما جعل يتزوج الغرائب [خارج قريش] قالت عائشة: قد وضع يديه في الغرائب ويوشكن أن يصرفن وجهه عنا»، «وكان خطبها (ص) حين وفدت عليه كندة. فلما رآها نساؤه حسدنها فقلن لها: إن أردت أن تحظي عنده، فتعوذي بالله منه إذا دخل عليك»، «ففعلت ذلك فصرف وجهه عنها وقال: أمن عائذ الله، إلحقي بأهلك، وخرج والغضب يرى في وجهه. فقال له الأشعث بن قيس: «لا يسؤك الله يا رسول الله. إلا أزوجك من ليست بدونها في الجمال والحسب؟» قال: «من هي؟» قال: «أختي قيلة» فقال: «قد تزوجتها» فانصرف الأشعث إلى حضرموت ـ حيث كانت تقيم ـ فجهزها وحملها، حتى إذا فصل من اليمن بلغه وفاة النبي (ص) فردها»[48]. ليس هذا وحسب، بل لقد خطب الأشعث بن قيس نفسه أخت أبي بكر، الرجل الثاني بعد النبي (ص) في دولة الدعوة المحمدية. ومثل هذه المصاهرة لا يمكن أن تكون خالية من خلفية سياسية.

كان الأشعث بن قيس من أحفاد ملوك كندة، ولم يكن قد مضى على سقوط مملكتهم، التي امتدت إلى الحجاز ونجد والعراق، سوى نحو قرن من الزمن عندما قامت الدعوة المحمدية، وكان اليمنيون عموماً ينتظرون ظهور «القحطاني» الذي يعيد إليهم ملكهم بعد أن تغلب عليهم الفرس واحتلوا بلادهم وصار الأمر بعد رحيل الفرس إلى «الأبناء» الذين كانوا أول من بادر فاعتنق الإسلام في اليمن، كما ذكرنا في فصل سابق. فهل كان الأشعث بن قيس، زعيم قبيلة كندة هذه، يطمح هو وأهل اليمن عموماً إلى احتواء دولة الدعوة المحمدية واسترجاع ملكهم باسمها ومن خلالها، بعد أن فشلت حركة الأسود العنسي وما تلاها من «ردة» ثانية تزعّم الأشعث بن قيس نفسه بعض فصائلها؟

مجرد سؤال! مجرد افتراض! ولكن سلوك «اليمانية» وتزعمهم للثورة على عثمان ومواقف بعضهم، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، خلال الحرب بين علي ومعاوية، اضافة إلى منافستهم «التاريخية» لقريش... كل ذلك يبرر طرح هذا السؤال، على الأقل بوصفه سؤالاً منهجياً ينبهنا إلى طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين اليمانية/ السبئية وبين علي بن أبي طالب.

على أن العلاقة بين علي واليمن لم تكن عن هذا الطريق وحده، طريق الأشعث بن قيس وبني آكل المرار، بل لقد كانت هناك طرق أخرى سابقة ومتعددة، منها علاقة الخؤولة، إذ كان عدد من رجال بني هاشم قد تزوجوا من قبائل يمنية كما أشرنا قبل، وكانت هناك، قبل الإسلام، أحلاف بينهم وبين اليمنيين، منها حلف الفضول والحلف الذي ترتب عن نجدة بني النجار من أهل يثرب اليمنيين لابن اختهم عبد المطلب بن هاشم في نزاعه مع

---

(48) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبر (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص ٩٤ ـ ٩٥.

عمه، وأخيراً وليس آخراً انضمام قبيلة خزاعة اليمنية إلى جانب النبي (ص) ضد بني بكر وحليفتهم قريش بموجب عقد صلح الحديبية.

هناك حادث آخر له معناه ومغزاه فيما نحن بصدده: تذكر المصادر التاريخية أن النبي (ص) كان قد بعث في السنة العاشرة للهجرة خالد بن الوليد إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الإسلام «فأقام عليه ستة أشهر لا يجيبونه إلى شيء، فبعث النبي (ص) علي بن أبي طالب وأمره أن يقفل خالد ومن معه» فلما انتهى علي إلى أوائل اليمن «بلغ القوم الخبر فجمعوا له»، ثم تقدم فقرأ عليهم كتاب رسول الله (ص) «فأسلمت همدان كلها في يوم واحد وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فلما قرأ كتابه خر ساجداً ثم جلس فقال السلام على همدان السلام على همدان. ثم تتابع أهل اليمن على الإسلام»[49].
ولا بد من التساؤل: لماذا رفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد مع أنه أقام بينهم ستة أشهر في حين استجابوا بسرعة لعلي بن أبي طالب؟

المصادر التاريخية لا تطرح هذا السؤال، غير أننا نستطيع أن نتبين بعض عناصر الجواب عنه داخل معطيات «القبيلة»: فخالد بن الوليد من بني مخزوم التي كانت تتزعم هي وبنو أمية قريشاً في الجاهلية. أما علي بن أبي طالب فهو من بني هاشم وتربطهم باليمن علاقة الخؤولة كما بيّنا قبل، بل هم حلفاؤهم وشركاؤهم في التجارة... الخ، هذا فضلاً عن قرابته للنبي. وإذن فرفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد معناه رفض التبعية لقريش، والاستجابة لعلي معناه الإنضمام إلى بني هاشم ضد قريش. وقد بقي أهل اليمن مع الهاشميين، سواء في اليمن ذاتها أو في الكوفة التي سكنتها كثير من القبائل اليمنية بعد فتح العراق.

وقد يكفي هنا أن نضيف واقعتين نختم بهما هذا العرض حول علاقة علي باليمن، الواقعة الأولى هي انتقال علي بعاصمته إلى الكوفة وتركه المدينة مع أهميتها التاريخية والدينية، وعندما اعترض عليه أشراف الأنصار وحاولوا اقناعه بالبقاء في المدينة قائلين: «يا أمير المؤمنين إن الذي يفوتك من الصلاة في مسجد رسول الله (ص) والسعي بين قبره ومنبره أعظم مما ترجو من العراق فإن كنت إنما تسير لحرب الشام فقد أقام فينا عمر وكفاه سعد زحف القادسية وأبو موسى زحف الأهواز وليس من هؤلاء رجل إلا ومثله معك، والرجال أشباه والأيام دول» فرد عليهم قائلاً: «إن الأموال والرجال بالعراق...»[50] حيث أنصاره وهم من اليمن في معظمهم. أما الواقعة الثانية فتتعلق بخروج الحسين ابنه من مكة إلى الكوفة بعد بيعة يزيد بن معاوية. لقد نصحه عبد الله بن عباس قائلاً: «إن أبيت إلا محاربة هذا الجبار [= يزيد] وكرهت المقام في مكة فاشخص إلى اليمن فإنها في عزلة ولك فيها أنصار وإخوان، فأقم بها وبث دعاتك»[51].

---

(٤٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٧. وفي حديث آخر قال النبي (ص) عند قدوم وفد اليمن عام الوفود: «أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان يمان والحكمة يمانية». رواه البخاري وغيره. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٦٢.

(٥٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٠)، ص ١٤٥.

(٥١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٦٤.

هذه العلاقة المتعددة الأبعاد التي كانت تربط علي بن أبي طالب بأهل اليمن على مستوى «القبيلة» و«الغنيمة» معاً (الخؤولة والمصاهرة. . . والتجارة) ستجد التعبير عنها على مستوى «العقيدة» في ظاهرة «الغلو» في شخصه أثناء حياته وبعد مماته، «الغلو» الذي يجمع المؤرخون على أن مصدره الأول كان «ابن سبأ»، هذا الشخص الذي سيكون علينا الآن أن نحاول تحديد نصيب الحقيقة ونصيب الخيال فيما ينسب إليه.

«ابن سبأ» شخصية حيرت الباحثين، فشك بعضهم في وجوده واعتبروه شخصية أسطورية، بينما اعتبره آخرون شخصية حقيقية واسندوا إليه نفس الدور الذي أسنده إليه بعض القدماء. وهناك من الباحثين من قال إن «عبد الله بن سبأ» هذا، الملقب أيضاً بـ «ابن السوداء»، لم يكن سوى عمار بن ياسر الصحابي الشهير، وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه ذلك الاسم الغامض إخفاء لشخصيته الحقيقية ذات المصداقية الدينية المعروفة، كما فعلوا بالنسبة لعلي بن أبي طالب الذي كانوا يلعنونه في المساجد باسم «أبي تراب»[٥٢] ويأبى باحث آخر إلا أن يجتهد في إبراز دور السبئية، اتباع «ابن سبأ» في حركة الخوارج معتمداً على ما ورد في بعض المصادر من أن الإسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» وهو نفس الإسم الذي يحمله زعيم الخوارج المعروف[٥٣]. ونحن نعتقد أن الذي أدى بالباحثين إلى هذه الاختلافات والافتراضات هو الاقتصار على نوع واحد من النصوص. فالقول مثلاً بأن «ابن سبأ» هو عمار بن ياسر فرضية لا تستقيم البتة إلا إذا اقتصر الباحث على ما تذكره المصادر عن دور هذا الرجل في التحريض على عثمان. أما إذا تعدى ذلك إلى النصوص التي تتحدث عنه بعد وقعة صفين التي مات فيها عمار بن ياسر فإن فرضيته تلك ستسقط نهائياً لأن «ابن سبأ» قد بقي شخصية حية ترزق، في هذه النصوص، بعد وقعة صفين بل وبعد اغتيال علي بن أبي طالب.

والواقع أنه يجب التميز بين نوعين من النصوص حول هذا الرجل. هناك من جهة ما يرويه سيف بن عمر، والذي ينقل عنه الطبري وغيره، عن دور «ابن سبأ» في التحريض على عثمان، ولا يتحدث عنه بشيء بعد مقتل عثمان. وهناك من جهة أخرى نصوص عديدة متشابهة المضمون، تتحدث عن «ابن سبأ» فقط بعد مقتل عثمان. ولنضع القارىء معنا في قلب المسألة نورد هذين النوعين من النصوص بشيء من الاختصار فيما يلي.

لنبدأ بـ «ابن سبأ» كما تتحدث عنه رواية سيف بن عمر، وسنرتب هذه النصوص حسب التسلسل التاريخي للأحداث.

أ ـ «كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، أمه سوداء، فأسلم زمن عثمان ثم تنقل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»[٥٤].

---

(٥٢) علي حسين الوردي، وعاظ السلاطين (بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤)، ومصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

(٥٣) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٥٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٧.

ب ـ كان في البصرة رجل اسمه حكيم بن جبلة من بني عبد القيس وكان «لصاً إذا قفل الجيوش خنس عنهم [انسحب] فسعى في أرض فارس [فساداً]، فيغير على أهل الذمة... فشكاه أهل الذمة وأهل القبلة إلى عثمان فكتب إلى عامله عبد الله بن عامر: أن أحبسه ومن كان مثله فلا يخرجن من البصرة... فحبسه فكان لا يستطيع أن يخرج منها فلما قدم ابن السوداء [= عبد الله بن سبأ] نزل عليه واجتمع إليه نفر، فطرح لهم ابن السوداء ولم يصرح [= طعن في الوضع دون التصريح باسم عثمان] فقبلوا منه واستعظموه، وأرسل إليه ابن عامر فسأله: ما أنت؟ فأخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام ورغب في جواره. فقال له: ما يبلغني ذلك، أخرج عني. فخرج حتى أتى الكوفة فأخرج منها»[55].

ج ـ ولا تذكر الرواية شيئاً عن مقامه في الكوفة بل تنتقل مباشرة إلى الحديث عنه في الشام فتقول: «لما ورد ابن السوداء الشام لقي أبا ذر [الغفاري] فقال: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله. إلا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتجنه دون المسلمين ويمحو اسم المسلمين [وكان معاوية آنذاك عاملاً لعثمان على الشام]، فأتاه أبو ذر وقال: ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله والمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره. قال: فلا تقله. قال: فإني لا أقول إنه ليس مال الله ولكني سأقول: مال المسلمين». وتضيف الرواية أن ابن السوداء جاء إلى أبي الدرداء فقال له هذا الأخير: «من أنت؟ أظنك والله يهودياً»، ثم أتى عبادة بن الصامت فتعلق به فأتى به معاوية فقال: «هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر». وتضيف الرواية: «وقام أبو ذر بالشام يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء: بشّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبوه على الأغنياء وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس»[56].

د ـ ولما «لم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر فاعتمر فيها [= استوطنها] فقال لهم: لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع، ويكذب بأن محمداً يرجع وقد قال الله عز وجل: ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾ (القصص ٨٥)، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى. قال: فقبل ذلك عنه ووضع لهم الرجعة فتكلموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد. ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء. ثم قال بعد ذلك: من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله (ص) ووثب على وصي رسول الله (ص) وتناول أمر الأمة. ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أخذها بغير حق وهذا وصي رسول الله، فانهضوا في هذا الأمر فحركوه وابدأوا بالطعن على أمرائكم واظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس، وادعوهم إلى هذا الأمر. فبث دعاته وكاتب من كان استفسد في الأمصار وكاتبوه، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم... وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضعونها في عيوب ولاتهم ويكاتبهم اخوانهم بمثل ذلك... حتى تناولوا المدينة وأوسعوا الأرض اذاعة وهم يريدون غير ما يظهرون»[57].

تلك هي الرواية التي ينقلها الطبري عن سيف بن عمر التميمي المتوفى سنة ١٨٠هـ حول «ابن سبأ» المحرض على الثورة ضد عثمان[58]، وهي رواية تتخللها ثغرات تطعن فيها.

---

(٥٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٩.

(٥٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٧.

(٥٨) يورد الذهبي نفس الرواية بعبارات أخرى وتفاصيل اضافية. انظر: شمس الدين محمد بن =

من ذلك هذا الإخراج المسرحي: يهودي يسلم في السنة السابعة لخلافة عثمان ثم يتجند في السنة نفسها للتحريض على عثمان ويقوم بحملة في البصرة والكوفة والشام ومصر! ومنها أيضاً ما تدعيه الرواية من تحريضه لأبي ذر وكأن أبا ذر في حاجة إلى هذا «المسلم الجديد» كي يحرضه على الأغنياء! وسنرى بعد قليل رواية تنسب التحريض إلى شخص آخر من قدماء المسلمين. ومن ذلك أيضاً ما تدعيه هذه الرواية من أن عبادة بن الصامت قال لمعاوية هذا هو الذي حرض عليك أبا ذر مع أن المعروف هو أن عبادة نفسه كان يعارض سلوك معاوية: «كتب معاوية إلى عثمان: إن عبادة أفسد علي الشام وأهله، فإما أن تكفه وإما أن أخلي بينه وبين الشام. فكتب إليه أن رحّل عبادة حتى ترده إلينا»[59]. ومعروف أن معاوية قد نفى أبا ذر هو الآخر إلى المدينة بعد أن استشار عثمان، فكيف يعقل أن يقف معاوية هذا الموقف من صحابيين كبيرين ويتغاضى عن «ابن سبأ» ويتركه يرحل إلى مصر. ثم يأتي صاحبنا إلى مصر ويصبح «الزعيم» الذي يحرض ويوجه ويبث الدعاة ويرسل الكتب إلى الأمصار ثم يأتي إلى المدينة مع الثوار، ليختفي نهائياً ولا تعود روايات سيف بن عمر إلى ذكره!

ومع أننا لا نستطيع أن نقول عن هذه الشخصية إنها شخصية «خرافية أسطورية» كما يقول «البعض» ـ هكذا بجرة قلم ـ فإن عنصر الأسطورة حاضر في هذه الرواية بدون شك، ويتمثل بصفة خاصة فيما تضفيه على «ابن سبأ» من صفات «البطولة»، لا لتمجيده كما يمجد البطل في الأساطير بل لتحميله مسؤولية «الفتنة». إن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تنطوي على «مشاهد» لا يمكن أن يقبلها أو يتبناها الضمير الإسلامي، لا يمكن أن يحمل مسؤوليتها لأحد من الصحابة، لا لعلي ولا للزبير ولا لطلحة ولا لعمار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة اللذين تقدمهما الروايات في صورة المناضلين «الحركيين» أثناء الفتنة. إن الضمير الاسلامي لا يقبل ذلك ولا يستسيغه، وإلا فماذا سيبقى من «أثر» ومن «سيرة السلف الصالح». هناك إذن ما يبرر القول إن الرواية قد خففت الحمل على الضمير الإسلامي باختراعها هذه الشخصية، شخصية «اليهودي المتآمر» الذي جاء زمن عثمان ليقوم بما فشل «أسلافه» اليهود في القيام به زمن النبي (ص) في المدينة.

ومع ذلك سيظل هذا الاستنتاج مجرد استنتاج، بل مجرد افتراض. ذلك لأنه إذا استحضرنا الدور الذي قام به في العصر نفسه كل من كعب الأحبار، وهو يهودي من اليمن كذلك، ووهب بن المنبه، وهو يمني أيضاً من أصل فارسي، في نشر «الاسرائيليات» في أوساط الصحابة والعامة، وقد روى عنهما ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما، إذا استحضرنا هذا الدور الذي قامت به هاتان الشخصيتان فإننا لن نستغرب أن تكون هناك شخصية ثالثة، من «مسلمة اليهود» اليمنيين، تقوم في ميدان السياسة بسوء نية، أو بحسن نية، بمثل ما قام به

= أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عصر الخلفاء الراشدين،» ص ٤٣٤.

(٥٩) نفس المرجع، ص ٤٢٤.

وهب بن منبه وكعب الأحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الأنبياء. . . الخ، خصوصاً ونحن نعلم أن من جملة «اسرائيليات» السياسة: القول بالرجعة والوصية والمهدي. . . وإذا أضفنا إلى ذلك الحاجة إلى مثل هذه الأفكار لتعبئة خيال العامة من «الغوغاء وأصحاب المياه والعبيد والأعراب»، هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة كما رأينا، سهل علينا أن نقبل، مع بعض التحفظات، إمكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيامه بدور المحرض «الايديولوجي» لصنف معين من الناس: «العامة»، ولكن لا على أساس أنه «البطل» الأول والأخير كما تريد الرواية أن توهمنا، بل على أساس أنه أحد وسائل الدعاية التي وظفها أبطال آخرون حقيقيون.

هذا الرأي الذي نميل إليه تزكيه النصوص الأخرى التي تتحدث عن «ابن سبأ» زمن خلافة علي بن أبي طالب والتي نوردها هنا حسب التسلسل التاريخي لوفاة المؤلفين الذين نقلها عنهم. ربما كان أقدم نص[60] يتحدث عن «ابن سبأ» هو ذلك الذي ورد في طبقات ابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠هـ، فهو يذكر أنه قيل للحسن بن علي «إن اناساً من شيعة أبي الحسن يزعمون علياً يرجع قبل يوم القيامة، فقال: كذبوا. ليس أولئك شيعته، أولئك أعداؤه»[61]. ثم يأتي بعد ذلك نص، في كلمات، لابن حبيب المتوفى سنة ٢٤٥هـ يقول: «عبد الله بن سبأ، صاحب السبئية»[62] وذلك ضمن لائحة «أبناء الحبشيات»، وكان صاحبنا يدعى من أجل هذا: «ابن السوداء» ثم يأتي الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ لينقل إلينا، في إطار ما جمعه من الأخبار حول «العصا» الرواية التالية عن «حباب بن موسى عن مجالد عن الشعبي عن زحر بن قيس، قال: قدمت المدائن بعدما ضرب علي بن أبي طالب رحمه الله فلقيني ابن السوداء وهو ابن حرب فقال لي: ما الخبر؟ قلت ضرب أمير المؤمنين ضربة يموت الرجل من أيسر منها ويعيش من أشد منها. قال لو جئتموني بدماغه في مائة صرة لعلمنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه»[63]. أما «ابن حرب» الذي يجعله هذا النص هو «ابن سبأ» بعينه فيجعله نص آخر صديقاً له ومن جماعته، كما سنرى، وهذا أقرب إلى الصحة لأن ابن حرب هذا [= ابن حرب بن عمرو الكندي] كان لا يزال حياً في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، فلا بد أن يكون شاباً صغيراً يوم اغتيل علي. ويذكر البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩هـ أن «ابن سبأ» جاء علياً هو وبعض أصحابه ليسألوه عن أبي بكر، وكانوا قد بدأوا يطعنون فيه، فزجرهم ونهاهم عن ذلك، كما يذكر أن علياً كتب كتاباً يشرح فيه ما صارت إليه الأمور بعد خذلان أهل العراق له وأمر أن يقرأ على الناس، وأن «ابن سبأ» كانت لديه نسخة منه فحرفها[64]. ويتحدث الناشيء الأكبر المتوفى سنة ٢٩٣هـ عن فرقة

---

(٦٠) نشير إلى أن الطبري توفي سنة ٣١٠هـ وكان قد ولد سنة ٢٢٤هـ، أما سيف بن عمر الذي روى عنه الطبري بواسطة فقد توفي كما ذكرنا سنة ١٨٠.

(٦١) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٣، ص ٣٩.

(٦٢) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص ٣٠٨.

(٦٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص ٨٦.

(٦٤) طه حسين، الفتنة الكبرى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٩١.

«السبئية» فيقول: «فرقة زعموا أن علياً حي لم يمت وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، وهؤلاء هم السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ. وكان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء أسلم على يد علي وسكن المدائن»[٦٥]، ثم يذكر ما ذكره الجاحظ من قبل.

وبعد هذا يأتي الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠١هـ بأوسع نص عن ابن سبأ يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» وأنه أول من قال بالغلو وان آراءه انتشرت على يد كل من إبن حرب وابن أسود اللذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم وادعى أن علياً أمره بذلك «فأخذه علي فسأله عن ذلك فاقر به، وأمر بقتله. فصاح الناس إليه من كل ناحية: يا أمير المؤمنين أتقتل رجلاً يدعو إلى حب أهل البيت وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك، فسيره إلى اليمن». ثم يضيف قائلاً: «وحكى جماعة من أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً. وكان يقول، وهو على يهوديته، في يوشع بن نون - انه - وصي موسى، بهذه المقالة، فقال في اسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في علي بمثل ذلك» ثم يضيف: «فمن هنا قال من خالف الشيعة أن اصل الرفض مأخوذ من اليهودية»[٦٦]. وعن القمي، أو عن مصدره ينقل معاصره النوبختي المتوفى سنة ٣١٠هـ، وكان شيعياً مثله، النص نفسه بعباراته تقريباً. ولا نجد في المصادر التي ألفت بعدهما في الفرق أو غيرها أي جديد يستحق الذكر[٦٧].

وإذا نحن عُدنا الآن وألقينا نظرة إلى هذه النصوص فإننا سنجد أنفسنا أمام واحد يفرض نفسه هو نص القمي، لأن الباقي مجرد شذرات، وهي تشهد له بالصحة. وإذا كنا نستبعد أن يكون «ابن سبأ» قد أسلم على يد علي بن أبي طالب كما ذكر ذلك الناشىء الأكبر، إذ كيف يمكن ذلك والنص نفسه يقول إن «ابن سبأ» قام زمن علي يطعن في أبي بكر وعمر ويقول بالرجعة والوصية؟ فإننا نرجح ما ذكره القمي والنوبختي من أن ابن سبأ والى علياً ثم أخذ يقول فيه بعد وفاة النبي بمثل ما كان يقول به في يوشع قبل إسلامه، ومعنى هذا أن ابن سبأ لا بد أن يكون قد أسلم في وقت مبكر، زمن عثمان أو قبله. وبهذا تكون رواية سيف التي أوردها الطبري ذات نصيب من الصحة، بمعنى أنه كان موجوداً زمن الفتنة وساهم في تحريض العامة ضد عثمان بنشره فكرة «الوصي».

أما عن الإسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» فنحن نستبعد أن يكون هو: «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» كما ذكر القمي، لأنه لو كان كذلك لاشتهر به، إذ ما المانع من ذلك؟ نحن نميل إذن إلى الافتراض التالي: وهو أن يكون ابن سبأ، اليهودي اليمني، قد تسمى بعد

---

(٦٥) عبد الله بن محمد الناشىء الأكبر، مسائل الامامة (بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١)، ص ٢٢.

(٦٦) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقالات والفرق (طبعة طهران، ١٩٦٣)، ص ٢٠.

(٦٧) يشير هنا إلى أن بعض المصادر السنية تذكر أن ابن سبأ وأصحابه غالوا في علي فقالوا له: «أنت الإله، فأحرق علي جماعة منهم بينما نفى ابن سبأ إلى المدائن». انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٣ وما بعدها.

إسلامه بـ «عبد الله» ولقب بـ «ابن سبأ»، لكون اسمه الحقيقي كان اسماً يهودياً. وهناك مثال ذو دلالة في هذا الصدد هو مثال «أبو هريرة»، فقد اشتهر بهذا الإسم حتى لا يكاد يعرف له اسم آخر مع أنه من أكبر رواة الحديث. ومع أن المحدثين من أكثر الناس تدقيقاً في الأسماء فإنهم لم يتفقوا على الإسم الحقيقي لأبي هريرة، فقد قيل إن اسمه هو عبد الرحمان بن صخر، وقيل كان اسمه في الجاهلية عبد شمس، وقيل عبد نهم، وقيل عبد غنم، وكان يكنى هو الآخر بـ «ابن السوداء» وقيل سماه النبي (ص): عبد الله، وقيل عبد الرحمان، وكناه بأبي هريرة[٦٨]. أما أمه فكانت سوداء وقيل إن اسمها ميمونة، كما ذكر أنها كانت يهودية، وأن أبا ذر خاطبه يوماً في حالة غضب بقوله: يا ابن اليهودية، اسكت. وهناك أمثلة كثيرة من هذا النوع: فكعب الأحبار، الذي اشتهر بهذا الاسم فقط ذكر أن اسمه الحقيقي كان: كعب بن ماتع. أما أبو الدرداء، الصحابي الكبير فقد اختلف هو الآخر في اسمه اختلافاً كبيراً، فقيل اسمه عويمر بن عبد الله، وقيل ابن زيد، وقيل ابن ثعلبة، وقيل ابن قيس، ويقال عامر بن مالك[٦٩]. وإذن فعدم اشتهار «ابن سبأ» باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية.

وهكذا نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم زمن عثمان أو قبله، ونشر فكرة «الوصي»... الخ. ثم صار يحوم حول علي بن أبي طالب بعد أن تولى الخلافة. ولكن عندما بدأ يغالي في حقه نفاه إلى المدائن. وعندما اغتيل علي نشر فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الأصل الأول لـ «الغلو» في حق علي. وستقوم على أفكاره هذه جملة آراء و «عقائد» في الإمام والإمامة اكتست طابعاً ميثولوجياً، سنفصل القول فيها لاحقاً.

على أن ابن سبأ لم يكن الشخصية الوحيدة التي عبأت الناس مع علي وتعصبت له، بل كانت هناك شخصيات أخرى أكبر وزناً وأكثر أصالة وأعظم تأثيراً، شخصيات قادت المعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي ترسخ في وجدانهم ووعيهم ومخيالهم منذ المرحلة المكية من الدعوة يوم كانوا يشكلون الجماعة الاسلامية الأولى، أو «مسلمي العقيدة» أولئك الذين تحملوا صنوف الاضطهاد والعذاب على يد قريش التي أصبحت «الآن»، زمن عثمان، تستأثر بالسلطة و «الغنيمة» بقوة «القبيلة» إنهم عمار بن ياسر وأمثاله من «المستضعفين» الذين سننتقل إلى الحديث عنهم في الفقرة التالية.

ـ ٥ ـ

تذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان ينشد في معمعة المعركة بصفين، وكان قائداً لفرقة من فرق جيش علي، قائلاً: «نحن ضربناكم على تنزيله، فاليوم نضربكم على تأويله...» وقد قتل في

---

(٦٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٠٧.

(٦٩) الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ص ٣٩٨.

المعركة وعمره ثلاث وتسعون سنة[70]. والحق أننا لو رجعنا بذاكرتنا إلى الوراء قليلاً لوجدنا أن المعارضة التي قامت ضد عثمان في السنين الأخيرة من حياته والتي تطورت إلى حرب «الجمل» وحرب «صفين» انما هي امتداد لذلك النوع من الوعي الديني الذي تكون زمن الدعوة في المرحلة المكية وتبلور بصورة خاصة في صفوف «المستضعفين» الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، فتعرضوا لأشد أنواع العذاب، على يد الملأ من قريش، فما ضعفوا وما استكانوا بل رضوا وقبلوا أن يتحملوا ما تحملوا في سبيل «العقيدة». وبعد الهجرة حافظوا، أو حافظت لهم الظروف الاجتماعية، على وضعية «المستضعفين» فكان منهم «أهل الصفة» الذين كانوا يبيتون في فناء المسجد النبوي بالمدينة ويعيشون مما ينفقه عليهم النبي (ص) ويمدهم به بعض الصحابة. هؤلاء كانوا من «أصحاب السوابق» في الإسلام، ومنهم من «شهد المشاهد كلها» فقاتلوا قريشاً التي حاربت الدعوة المحمدية و«التنزيل» المحمدي (= القرآن) إلى أن تغير ميزان القوى وفتح النبي مكة وعفا عن قريش فدخل أهلها الإسلام مغلوبين، كأسرى «طلقاء».

ولكن لم تمض إلا عشرون سنة حتى «فاضت الدنيا» بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، أولئك «الطلقاء» وبني عمومتهم، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمسكن والملبس والمأكل... وفي القيم كذلك. وزاد في الطين بلة، كما يقولون، لين عثمان وايثاره ذوي قرباه من الأمويين وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعيينه لرجال «احداث» من بني أمية مكانهم، وكثير من هؤلاء لم تكن لهم سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تمثلوا ذلك «النموذج الاسلامي» الذي ترسخ في وعي ولا وعي المسلمين الأوائل الذين عاشوا «تجربة» التنزيل في مكة: تجربة أحوال الأقوام الماضية وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال القبر والصراط و«مشاهد القيامة»، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلاً[71]... هؤلاء أصبحوا يمثلون «الضمير الديني» وسط ذلك الوضع الدنيوي، الممعن في «الدنيا» وثرواتها وترفها ونعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب «الآخرة»، فرفعوا عقيرتهم بالاحتجاج، لا تلومهم في الله لومة لائم.

ويبدو أن هذا النوع من الاحتجاج قد بدأ بالشام يوم كان معاوية والياً عليها لعثمان. تذكر المصادر أن عبادة بن الصامت الأنصاري «احد النقباء ليلة العقبة، شهد بدراً وولي قضاء فلسطين وسكن الشام»[72]، كان يقوم بحملة ضد أنواع من البيوع كان يلابسها الربا ويذكر للناس حديثاً نبوياً يقول: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل سواء بسواء وزناً بوزن يداً بيد، فما زاد فهو ربا. والحنطة بالحنطة قفيزاً بقفيز يداً بيد فما زاد فهو ربا...» مستنكراً بذلك بيع الذهب بأكثر من وزنه، فاستدعاه معاوية وسأله عن هذا الحديث، فأكد له أنه سمعه من النبي «فقال معاوية اسكت عن

---

(70) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٩١.
(71) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٦.
(72) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٢٢.

هذا الحديث لا تذكره. فقال له: بلى، وإن رغم أنف معاوية ثم قام، فقال معاوية، بدهائه السياسي الماكر: ما نجد شيئاً أبلغ فيما بيني وبين أصحاب محمد من الصفح عنهم»[73]. غير أن عبادة لم يتوقف بل واصل حملته وأخذ يطوف على السلع فرأى ذات مرة ابلاً تحمل الخمر لبعض النصارى «فأخذ شفرة من السوق فقام إليها فلم يذر فيها راوية إلا بقرها» ثم أخذ يمشي في السوق ويفسد على أهل الذمة متاجرهم ليعود في المساء إلى المسجد لينتقد بني أمية ويشهر بعيوب الحكام[74]، فضاق معاوية به ذرعاً فكتب إلى عثمان: «إن عبادة قد أفسد علي الشام وأهله، فإما أن يكف وإما أن أخلي بينه وبين الشام، فكتب إليه أن رحل عبادة حتى ترده إلينا، فسيره إلى المدينة». فدخل على عثمان فلم تفجأه إلا وهو معه في الدار، فالتفت إليه فقال «يا عبادة ما لنا ولك؟ فقام عبادة بين ظهري الناس فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول سيلي أموركم بعدي رجال يعرفونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى ولا تضلوا بربكم»[75].

واشتهر أبو ذر الغفاري في هذا المجال فقد كان هو الآخر بالشام «ينكر على معاوية أشياء يفعلها». من جملة ذلك أن معاوية بنى داره «الخضراء» فذهب إليه أبو ذر وقال له: «يا معاوية إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الخيانة وإن كانت من مالك فهذا الإسراف... وكان أبو ذر يقول: والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إني لأرى حقاً يطفأ وباطلاً يحيا وصادقاً يكذب... فقال حبيب بن مسلمة لمعاوية إن أبا ذر يفسد عليك الشام[76] فتدارك أهله إن كانت لكم به حاجة. فكتب معاوية إلى عثمان فيه، فكتب عثمان إلى معاوية: أما بعد، فاحمل جندباً [وهذا اسم ابي ذر] إليّ على اغلظ مركب وأوعره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. فلما قدم أبو ذر المدينة جعل يقول [لعثمان]: تستعمل الصبيان، وتحمي الحمى، وتقرب الطلقاء» فنفاه عثمان إلى الربذة، خارج المدينة، فلم يزل بها حتى مات[77].

ولم يكن احتجاج قدماء «المستضعفين» من الصحابة المتشددين في «العقيدة» مقصوراً على الشام وحدها، بل لقد عم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر، وقد أخذ ينمو ويتسع ليندمج في حركة المعارضة التي كانت قد أخذت تتبلور حول علي بن أبي طالب منذ زمن «الشورى» بل منذ سقيفة بني ساعدة. وكان عمار بن ياسر من أبرز قدماء «المستضعفين» الذين كان لهم دور كبير في حركة الاحتجاج ضد عثمان في المدينة، وفي مصر أيضاً. والواقع أن معارضة هذه الجماعة لعثمان ترجع إلى زمن «الشورى»، فقد سبق أن رأينا كلاً من عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود يحتجان بقوة على «انتخاب» عثمان بدل علي بن أبي طالب (الفصل الرابع فقرة ٤).

---

(٧٣) ابو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذّبه ورتبه عبد القادر بدران، ط ٢، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٧، ص ٢١٥.

(٧٤) نفس المرجع، ج ٧، ص ٢١٤.

(٧٥) الذهبي، نفس المرجع، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٧٦) لاحظ كيف أن هذه الرواية تتناقض مع رواية سيف بن عمر حول ابن سبأ. انظر الفقرة السابقة.

(٧٧) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٥٣.

ويبدو أن جماعة قدماء «المستضعفين» من الصحابة كانوا قد تحلقوا حول علي بن أبي طالب منذ زمن النبي (ص) وانهم كانوا يشكلون ما يمكن أن تطلق عليه «جماعة العقيدة» في الإسلام، أي أولئك الذين لم تكن أولادهم ولا أموالهم تشغلهم عن العبادة، فكانوا على رأس «المؤمنين الصادقين». وهناك حديث يروى عن النبي ورد فيه: «أمرت بحب أربعة لأن الله يحبهم: علي وأبي ذر وسلمان والمقداد»[78]، هذا فضلا عن أحاديث أخرى تروى في هؤلاء مجتمعين أو فرادى ومن أشهرها حديث يقول فيه النبي لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»[79] وآخر يقول فيه عن أبي ذر: «ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر»[80]. ومهما حاول الباحث أن يسقط من حسابه ما عسى أن تكون الأجيال اللاحقة قد أضفته على أبي ذر وعمار من أوصاف ونسبته إليهما من مواقف تجعل منهما رمزين للتجرد وللصوت الذي «لا تأخذه في الله لومة لائم» فإنه سيجد نفسه في نهاية الأمر أمام شخصيتين كان لهما دور لا يمكن التقليل من أهميته في التشهير بمظاهر الغنى والترف واستنكار «التبديل» الذي أحدثه عثمان، ولكن مع هذا الفارق، وهو أن أبا ذر كان مثالاً للرجل الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بمفرده ودون أن تكون لديه أهداف سياسية معينة، وكان له أسلوبه الخاص في الاعتراض على أصحاب السلطة، ولكن دون أن يبلغ به الأمر إلى القيام بنوع ما من المعارضة السياسية. لقد كان يرى أن الطاعة واجبة للحكام وجوب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وكان كثيراً ما يحدث بحديث يقول فيه: «إن رسول الله (ص) قال لي: اسمع وأطع وإن كان عليك عبد حبشي مجدع»[81]. ويقال انه عندما أمره عثمان بالخروج إلى الربذة منفياً خرج من عنده مبتسماً وقال «سامع مطيع ولو أمرني أن آتي عدن»[82].

وبالعكس من الطابع اللاسياسي الذي كان يميز اعتراضات أبي ذر، كانت معارضة عمار بن ياسر معارضة سياسية «راديكالية». لقد كان رجلاً حركياً صدامياً تنسب الروايات إليه دوراً رئيسياً في تحريك الثورة ضد عثمان. من ذلك ما تذكره مصادرنا التاريخية من «انه اجتمع أناس من أصحاب النبي (ص) فكتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله وسنة صاحبيه... ثم تعاهد القوم ليدفعن الكتاب في يد عثمان. وكان ممن حضر الكتاب عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وكانوا عشرة. فلما خرجوا بالكتاب ليدفعوه إلى عثمان، والكتاب في يد عمار، جعلوا يتسللون عن عمار حتى بقي وحده، فمضى حتى جاء عثمان فاستأذن عليه فأذن له في يوم شات فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، فدفع إليه الكتاب فقرأه فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم. قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرقوا فرقاً منك. قال: من هم؟ قال: لا أخبرك بهم. قال: فلم اجترأت علي من بينهم؟ فقال مروان: يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الأسود [= عمار] قد جرأ عليك الناس، وأنك إن قتلته نكلت به من وراءه. قال عثمان: اضربوه. فضربوه وضربه عثمان معهم حتى فتقوا بطنه، فغشي عليه فجروه حتى

---

(78) الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ص ٤٠٩ - ٤١٩.

(79) نفس المرجع، ص ٥٧٧، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٣٢٣.

(80) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٠٦.

(81) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٩.

(82) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤١١.

طرحوه على باب الدار. فأمرت به أم سلمة [زوج النبي (ص) وكانت من بني مخزوم وعمار حليف هذه القبيلة] فادخل منزلها وغضب فيه بنو المغيرة [المخزوميون] وكان حليفهم. فلما خرج عثمان لصلاة الظهر عرض له هشام بن الوليد بن المغيرة فقال: أما والله لئن مات عمار من ضربه هذا لأقتلن به رجلاً عظيماً من بني أمية»[83].
ولعل هذه الحماية التي كان يتمتع بها عمار، كحليف لبني مخزوم، هي التي جعلته يتصرف بهذا الشكل الصدامي. أما رفاقه الآخرون كالمقداد الأسود فلم تكن لهم مثل هذه الحماية إذ كانوا بدون «قبيلة».

وتشير المصادر بوضوح إلى دور عمار في التحريض على عثمان سواء في المدينة أو في مصر أو بالمشاركة في كتابة الرسائل إلى الأمصار، وكان هو ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة بمثابة «اللجنة العليا» المنسقة بين حركات الاحتجاج على عثمان، وكانوا على اتصال بكل من الثوار في «الأطراف» و«الرموز» في «المركز»: علي وطلحة والزبير. وعندما احتل الثوار المدينة وحاصروا عثمان طلب هذا الأخير من الصحابة أن يستعملوا نفوذهم لإقناع الثوار بالرجوع إلى مدنهم مع وعد بتحقيق مطالبهم. فخرجوا وعلى رأسهم علي وامتنع عمار، وأرسل إليه عثمان سعد بن أبي وقاص يطلب منه الانضمام إلى الصحابة فأصر على الامتناع قائلاً: «والله لا أردهم عنه»[84].

وبقي عمار في جنب علي بعد مقتل عثمان يواصل حملته على الأمويين، مشيداً بقتلة عثمان. لقد وقف يوماً في صفين يحرض على القتال، فقال: «انهضوا معي عباد الله إلى قوم يزعمون أنهم يطلبون بدم ظالم، انما قتله الصالحون المنكرون للعدوان الآمرون بالإحسان... والله ما أظنهم يطالبون بدم ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحلوها واستمرؤوها... إن القوم لم يكن لهم سابقة في الإسلام يستحقون بها الطاعة والولاية، فخدعوا أتباعهم بأن قالوا: قتل إمامنا مظلوماً ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً»[85]. وعندما طلب معاوية التحكيم وظهر من علي أنه يقبله، قام عمار فقال: «يا أمير المؤمنين، أما والله لقد أخرجها إليك معاوية بيضاء، من أقر بها هلك ومن أنكرها ملك. ما لك يا أبا الحسن؟ شككتنا في ديننا وردتنا على أعقابنا بعد مائة ألف قتلوا منا ومنهم. أفلا كان هذا قبل السيف؟ وقبل طلحة والزبير وعائشة؟...»[86].

وقتل عمار في صفين وهو يشدو: «نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله»، كما ذكرنا في مستهل هذه الفقرة.

فعلاً كان عمار يقاتل على «التأويل»، تأويل القرآن، بل تأويل الدين كله. لقد كان يصدر هو ورفاقه عن مخيال ووعي تشكلا، كما ذكرنا قبل، في المرحلة المكية من الدعوة

---

(83) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، وهو المعروف بـ **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد طه الزيني، 3 ج في 1 (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، 1963)، ج 1، ص 33.

(84) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 657 - 658.

(85) نفس المرجع، ج 3، ص 98؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 1، ص 504، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 3، ص 157.

(86) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 127.

المحمدية، مرحلة ما قبل الدولة، المرحلة التي كانت خلالها قريش تسومهم سوء العذاب والتي لم يكن أمامهم أثناءها غير الاعتصام بـ «العقيدة» وما تقدمه لهم من عبر وأمثال عن القرون الماضية وأوصاف ومشاهد عن يوم الحساب والقيامة. ومع أن عثمان قد عاش المرحلة المكية كما عاشها عمار فإن موقعه كأحد «رجال الدولة» المموِّلين لها، زمن النبي وكأحد المستشارين الكبار زمن أبي بكر وعمر جعله يمارس نوعاً آخر من «التأويل». وإذا جاز لنا أن نستعمل العبارات الشائعة في عصرنا أمكن القول إن عماراً كان يفكر بـ «منطق الثورة» ـ ثورة الإسلام على الأصنام والملأ من قريش والمترفين. . . ـ بينما كان عثمان يفكر بـ «منطق الدولة» هو ومعاوية ومن على شاكلتهما، وهو منطق يجد مرجعيته ومصداقيته ـ على الأقل في نظرهما ـ في الدين نفسه: في نصوصه وفي سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر. والمعطيات التالية تقدم لنا نموذجاً من هذا النمط من «التأويل» المغاير لتأويل عمار وأبي ذر وأصحابهما، والذي كان له هو الآخر ولا يزال مكان في التاريخ الإسلامي، فالتأويلان معاً يشكلان إذن عنصرين من العناصر المؤسسة للعقل السياسي في الإسلام.

ـ عندما استقبل معاوية الأشخاص الذين كانوا يطعنون في عثمان وعماله زمن سعيد بن العاص والذين أحدثوا «فتنة» بسبب قول هذا الأخير: «إنما السواد بستان قريش»، وكان عثمان قد أمر بنفيهم إلى الشام، خاطبهم معاوية بمنطق «القبيلة» كما بينا قبل (الفصل الخامس الفقرة (٤)) ولكنه عاد، وهو يعرف أنهم من القراء المتمسكين بالدين فخاطبهم بمنطق آخر يستند إلى مرجعية دينية، إلى سيرة النبي وأبي بكر وعمر، فقال لهم: «إني معيد عليكم. إن رسول الله (ص) كان معصوماً فولاني وأدخلني في أمره ثم استخلف أبو بكر رضي الله عنه فولاني ثم استخلف عمر فولاني ثم استخلف عثمان فولاني، فلم آل لأحد منهم ولم يولني إلا وهو راض عني. وإنما طلب رسول الله (ص) للأعمال [= الوظائف] أهل الجزاء عن المسلمين والغناء [= الكفاءة والمقدرة] ولم يطلب لها أهل الاجتهاد [= في الدين] والجهل بها والضعف عنها [= الأعمال الادارية]. وإن الله ذو سطوات ونقمات يمكر بمن مكر به، فلا تعرضوا لأمر وأنتم تعلمون من أنفسكم غير ما تظهرون»[٨٧].

وعندما أخذ أبو ذر الغفاري يهاجم كنز الذهب والفضة مستنداً على الآية: ﴿. . . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾ (التوبة ٣٤) استدعاه معاوية وناقشه في الموضوع وقال له إن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب، فرد عليه أبو ذر بقوله: «إنها نزلت فينا وفيهم»[٨٨]. والحق ان سياق الآية يحتمل التأويلين معاً. فالآية بنصها الكامل تقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾. وقد اختلف المفسرون في هذه الآية فمنهم من قال إنها نزلت في الجميع، أهل الكتاب والمسلمين على السواء، ومنهم من قال إنها في أهل الكتاب خاصة، ومنهم من قال إن آية الكنز نسختها آية الزكاة، ويورد هؤلاء في هذا المعنى حديثاً نبوياً يقول: «ما أدى زكاته فليس بكنز. . .» كما

---

(٨٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٨٨) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ١٦٦.

يوردون نصاً عاثلاً منسوباً إلى عمر بن الخطاب. وينتهي الزمخشري بعد ذكر هذه الاختلافات إلى القول: «لقد كان كثير من الصحابة كعبد الرحمان بن عوف وطلحة بن عبيد الله وعبيد الله رضي الله عنهم يقتنون الأموال ويتصرفون فيها وما عابهم أحد ممن أعرض عن القنية، لأن الأعراض اختيار للأفضل والأدخل في الورع والزهد، والاقتناء مباح موسع لا يذم صاحبه»[89].

ـ وعندما كثرت الانتقادات على عثمان ذهب إلى المسجد وخطب في الناس قائلاً: «أما بعد، فإن لكل شيء آفة ولكل أمر عاهة، وإن آفة هذه الأمة وعاهة هذه النعمة عيابون طعانون يرونكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، يقولون لكم وتقولون... الا فقد، والله، عبتم علي بما أقررتم لابن الخطاب بمثله. ولكنه وطئكم برجله وضربكم بيده وقمعكم بلسانه فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم. ولنت لكم وأوطأت لكم كتفي وكففت يدي ولساني عنكم فاجترأتم علي... الا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختلفون عليه. فضل فضل من مال! فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً»[90].

ـ وكانوا قد انتقدوه في أشياء معينة أهمها أنه استعمل «الأحداث» (صغار السن مثل عبد الله بن عامر الذي جعله عاملاً على البصرة وعمره خمس وعشرون سنة) فرد عليهم بأن ذلك تم بطلب من أهل البلد من جهة وأن رسول الله (ص) من جهة أخرى كان قد عين أسامة، وهو شاب على رأس جيش كان فيه كبار الصحابة مثل أبي بكر وعمر، وقد تكلم الناس في ذلك فرد النبي عليهم وأقر أسامة. كما أنه ولى على مكة عتاب بن أسيد وهو ابن عشرين سنة[91]. وسمع أنهم يأخذون عليه أنه يفضل أقاربه فيعين العمال والولاة منهم فـ «دعا ناساً من الصحابة فيهم عمار فقال لهم: إني سائلكم وأحب أن تصدقوني: نشدتكم الله أتعلمون أن رسول الله (ص) كان يؤثر قريشاً على سائر الناس ويؤثر بني هاشم على سائر قريش؟ فسكتوا، فقال: لو أن بيدي مفاتيح الجنة لأعطيتها بني أمية حتى يدخلوها»[92]. وأخذوا عليه كونه أعطى ابن أبي سرح خمس غنائم افريقية فرد عليهم: «إني إنما نفلته خمس ما أفاء الله عليه من الخمس (الذي يبعث إلى المركز: لله ولرسوله ولذوي القربى...)، فكان مائة ألف، وقد أنفذ مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته عليهم وليس ذلك لهم»[93].

ـ وعندما طلب منه الثوار أن يعزل عماله ويولي عليهم «من لا يتهم في دمائهم وأموالهم» رد عليهم قائلاً: «ما أراني إذن في شيء إن كنت أستعمل من هويتم وأعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم». قالوا: «والله لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن، فانظر في نفسك أو دع»، فأبى عليهم وقال: «لم أكن لأخلع سربالاً سربلنيه الله» وفي رواية أخرى قال: «والله لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع قميصاً

---

(89) ابو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٨٧.

(90) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٥ - ٦٤٦.

(91) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٨.

(92) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧٨، والذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ص ٤٣٢.

(93) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥١.

فمصيبه الله واترك أمة محمد (ص) يعلو بعضها على بعض»[94].

نحن إذن أمام «تأويل» **مخالف**، يجد هو الآخر مرجعيته في سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر، مرجعية تعطي الاعتبار لـ «**منطق الدولة**». والدولة يومئذ لم تكن تتناقض مع «القبيلة» (وهل تتناقض أو تتعارض معها اليوم، في أقطارنا العربية خاصة؟). وإذن فلم تكن وجهة نظر أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وأمثالهما تمثل وحدها الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا وجهة نظر عثمان تمثل وحدها الإسلام... كل تلك اجتهادات وأنواع من التأويل تجد كلها مرجعيتها ومصداقيتها، بصورة أو بأخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم أنفسهم كصحابة، كـ «سيرة السلف الصالح».

وبعد، لعل القارىء يلاحظ نوعاً من «الانفصال» أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وإن المعطيات التي قدمنا، سواء منها تلك التي ربطناها بظاهرة ادعاء النبوة زمن الردة أو تلك التي ادرجناها في إطار «الفتنة»، لا تكشف عن دور واضح ومحدد لـ «العقيدة» في هذين الحدثين التاريخيين الهامين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذي نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين، كان **عصر انتقال**: الإنتقال من الوثنية إلى التوحيد، من «التنزيل» إلى «التأويل»، **من دولة الدعوة إلى دولة الفتح**... **فكل شيء كان «مفتوحاً»**: لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «انتم ادرى بشؤون دنياكم» مع استلهام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل.

---

(94) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

القِسْمُ الثَانِي

تجـَلّيـاتُ



الفصل السابع

دولة "الملك السياسي"

- ١ -

هناك حديث نبوي مشهور ترويه المصادر السنية بكثرة ونصه: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً بعد ذلك». قال الراوي: «امسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم امسك خلافة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، قال: فوجدتها ثلاثين سنة»[1]. وهناك من يرى انه «إنما كملت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه نزل عن الخلافة لمعاوية في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين وذلك كمال ثلاثين سنة من موت رسول الله (ص)، فإنه توفي في ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة»[2]. وهذه الإضافة لها معنى، ففضلاً عن أنها تدقق الحساب فهي تدخل مدة خلافة الحسن بن علي على قصرها (خمسة أشهر ونيف) وعدم تجاوزها الكوفة وناحيتها. وهذا اعتراف بها كـ «خلافة» وإخراج لها من «الملك» لأن «الملك» الذي تنبأ به النبي في الحديث المذكور قد بدأ مع تمام ثلاثين سنة، أي مع معاوية.

ومع أن صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفاً نقدياً لتطور الحكم في الإسلام من الخلافة القائمة على «الشورى» إلى الملك القائم على القوة والغلبة، فإن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنة ـ أو بعضهم على الأقل ـ تقريره من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل في مقام الذم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلاله وبواسطته إضفاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. ومع أن هذا الحديث من الأحاديث

---

(١) ذكره: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩، والحديث رواه ابن حنبل في مسنده، ج ٤، ص ١٨٥.

(٢) أبو الفداء الحافظ بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٨، ص ١٧.

التي يسهل الشك فيها ـ وكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحاديث ضعيفة أو موضوعة ـ فإن من المثير للانتباه حقاً أن نجد بعض المصادر السنية لا تكتفي بقبول هذا الحديث، كحديث يقرر واقعاً حصل، بل إنها تدرجه في إطار «دلائل النبوة»، متخذة منه دليلاً من الأدلة التي تثبت نبوة محمد (ص) باعتبار أن فيه أخباراً بالغيب، وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثين سنة، وقد تحقق. وإذن فـ «الملك العضوض» الذي أقامه معاوية يكتسب شرعيته الدينية، ليس فقط من «البيعة» التي كانت بـ «الاجماع» حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له بـ «عام الجماعة»، بل أيضاً من كونه جاء تصديقاً لما سبق أن أخبر به النبي (ص).

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، بقطع النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الحديث، هو التالي: لماذا تحاول بعض المصادر السنية، وبحرص، إثبات شرعية «الملك» الذي أقامه معاوية، بالرغم من أنها تجمع على أنه كان «انحرافاً» عن «الخلافة» كما كانت زمن الراشدين؟

قد يقول قائل: إن ذلك يمثل الايديولوجيا الرسمية لدولة معاوية والدولة السنية عموماً، وإن أهل السنة إنما قالوا بذلك في مواجهة الشيعة والخوارج الذين لم يعترفوا بشرعية حكم معاوية ولا حكم الذين جاءوا بعده (فضلاً عن أن الخوارج يطعنون في السنوات الست الأخيرة من خلافة عثمان وفي خلافة علي بعد التحكيم، كما تطعن «الرافضة» من الشيعة في خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان). وقد يعترض معترض فيقول: وإذا لم نعترف بالشرعية للحكم الذي أقامه معاوية والذين جاءوا من بعده إلى اليوم، وقد كان من نمط واحد، فهل سنحكم بعدم الشرعية على الحكم في الإسلام منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم؟ وماذا سيبقى بعد ذلك؟

الواقع أن هذه التساؤلات والاعتراضات واردة كلها. ولكن هناك في الحقيقة ما هو أعمق من ذلك. فالضمير السني ينظر إلى: «ملك» معاوية، أولاً وقبل كل شيء، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حداً للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل، بل وجود الإسلام كدين، والتي اشتعلت في السنين الأخيرة من عهد عثمان لتتطور إلى حرب أهلية دموية قاسية، بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى أولاً، ثم بين علي ومعاوية ثانياً. ومن هذه الزاوية يبدو «ملك» معاوية كـ «انقاذ»، كتجاوز لوضعية متفسخة تهدد الاسلام ودولته بالانقراض.

والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث، فإنه لا بد أن يرى في «ملك» معاوية تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان التأسيس الأول على يد النبي (ص) على أثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصارم بمحاربة أهل الردة وعدم التنازل لهم عن أي مظهر من مظاهر الاسلام كدين ودولة. وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء «ملك» معاوية لينهي هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة.

والـذي يقرأ المؤلفـات السنية بتـدبر وإمعـان يشعر بـأن هناك بـين سطورهـا إحسـاسـاً بالارتياح ازاء معاوية، لا لأنه كان أفضل من علي بن أبي طالب، بل لأنـه برهن، أو بـرهنت الأحداث، على أنه كان أقدر منه، إذ استطاع انقاذ دولة الإسلام من الانهيار التام، بـل إنه جدّد شبابها باستئنافه الفتوحات . . . الخ. وإذا كان عـطف المؤلفات السنية على عـلي بن أبي طـالب كبيراً وعميقـاً، ليس فقط لأنه ابن عم النبي (ص) وزوج ابنتـه، بـل أيضـاً لسلوكـه المستقيم وخلقيته الإسلامية النادرة المثال، فإن «العقـل السـياسي» عنـد أهل السنـة عمومـاً لا يخفي امتعـاضه وتـألمه من الـتردد الذي طبـع سـلوكه السيـاسي، خصوصـاً زمن الفتنة وحـين التحكيم. وقد يكفي كمثال على ذلك ما قالـه الحسن البصري عميد «أهـل السنة والجـماعة» عن عـلي بن أبي طالـب وقبـوله التحكيم، قـال: «لم يزل أمـير المؤمنين عـلي رحمـه الله يتعـرف النصر ويساعده الظفر حتى حكّم. فلِمَ تحكّم والحق معك؟ الا تمضي قدمـاً، لا ابا لك، وأنت على الحق»[3]. ومـع ذلك فالضمـير السني لا يتردد في «الاعتـذار» لعلي ولغـيره من الصحابـة الذين تـركوا الأمـور تتطور إلى تلك الحالة من الفوضى التي نجم عنها مقتل عثـمان وما تـلاه من حروب أهليـة[4].

ومهما يكن فقد تعامل أهل السنة مع النتيجة التي أسفـر عنها الصراع بـين علي ومعـاوية عـلى أساس المبدأ القائل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون». ومن هنا نظروا إلى «ملك» معـاوية من الجوانب الايجابية فيه: فلقد استطاع معاوية أن يلم «شمل المسلمين» وأن يبني دولة قوية وأكثر من ذلك «كان حليماً وقوراً رئيسـاً سيداً في الناس كريماً عادلاً شهماً»[5]. ومن دون شك فإن العقل السياسي السني عندما يمدح معاوية بهذا الشكل إنما يفعل ذلك قياساً مع بعض الملوك والحكام الذين جاءوا بعده وليس قياسـاً على سلوك أبي بكـر وعمر. ومـا له دلالـة في هذا الصـدد أن الحديث الذي ذكرناه في مستهل هذه الفقرة ترويه المصادر الـسنية أيضاً بالصيغة التـالية. قـال النبي (ص): «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وخلافة، ثم كائن ملكاً عضوضـاً ثم كائن عتـواً وجبرية وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والفروج والخمور ويرزقون على ذلـك وينصرون حتى يلقوا الله عـز وجل»[6].

هل نعمل هنا على «اعادة الاعتبار» لمعاوية؟

الواقع أن مثل هذه الشواغل بعيدة عن حقل تفكيرنا. نحن ننظر إلى الماضي كـما كان، لا من منظور «ليـس في الامكان أبدع مما كان» ولا من منطلق «مـا كان ينبغي أن يكـون». إن موضوعنـا يفرض علينـا أن ننظر إلى الأحـداث التاريخية من المنظور الـذي يلتمس محدداتهـا ومضامينها. وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سيـاسية، أولاً وقبـل كل شيء، فـإننا سنجـد أن «ملك» معاويـة كان فعـلاً «دولة السياسـة» في الإسـلام، الـدولـة التي ستكـون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم. ونحن عندما نصف «ملك» معاوية بأنه «دولة الـسياسـة»

---

(3) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د. ن.]، 1937)، ج 2، ص 136.
(4) انظر نموذجاً من هذه الاعتذارات لعلي والصحابة في: ابن كثير، نفس المرجع، ج 7، ص 206.
(5) نفس المرجع، ج 8، ص 121.
(6) نفس المرجع، ج 8، ص 21.

فإننا لا نقصد بذلك تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية، من الدهاء والحلم والقدرة على المفاوضة وما يعرف بـ «شعرة معاوية»، فإن هذه المظاهر، على أهميتها وإيجابيتها من الناحية السياسية، تبقى مما ينتمي إلى السلوك الشخصي وليس إلى بنية الدولة. إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محنك وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ «المجال السياسي»[7]. إن هذا لا يعني، بصورة من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة «الطاغية المستنير» (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك «دولة المؤسسات» على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت «الغنيمة» تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كغطاء ايديولوجي، كما سنبين بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع «ملك» معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة، كما سنبين في الفقرات التالية.

- ٢ -

يقول إبن العربي الفقيه الأندلسي المالكي المتشدد: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور»[8]. ينطوي هذا النص على ملاحظة ذكية تعبر أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل في بنية الدولة والمجتمع في الإسلام، وذلك بالانتقال من «الخلافة» إلى «الملك». وإذا نحن أردنا أن نعبر عن مضمون هذا التحول بتوظيف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة، ولكن دائماً ضمن فعل المحددات الثلاثة.

كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع: أمراء هم قواد الجيش وعلى رأسهم أمير المؤمنين وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان، من جهة، وقبائل مجندة، جميعها تقريباً، من جهة أخرى. وبما أن هذه الفتوحات كانت جهاداً من أجل نشر الدين الجديد فلقد كان الأمراء / القادة العسكريون رجال دين في نفس الوقت، فلم يكن الفتح لذاته بل من أجل الدين ونشره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالجند كانوا هم الرعية، لأن الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً من فرقة عسكرية تنتمي إلى جيش يتميز بلباسه ونظام

---

(٧) انظر المدخل العام لهذا الكتاب.

(٨) ذكره: أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، ٢ ج، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٣٩١.

حياته عن المدنيين بل كان الجندي فرداً في قبيلة مجندة ككل، كانت مجتمعاً «مدنياً» يقوم بالغزو.

في مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الهرم الاجتماعي ولا في قاعدته. ففي القمة كان الأمراء علماء في نفس الوقت (أي رجال دعوة دينية، من أمير المؤمنين إلى أمراء الجيوش وعمال الصدقات...) لقد كانوا جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه يلتمسون الحكم والتوجيه. فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخادمة له. أما في «القاعدة» التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة العهد بالاسلام جندت بصورة جماعية وتحت إمرة زعمائها، كما بينا قبل، فلم تكن تتوفر على مجال يمكن أن تمارس فيه السياسة بمعزل، بل ولا حتى باستقلال نسبي، عن الدين. لقد كان الدين والسياسة يمارسان معاً في «القبيلة»، بواسطتها ومن أجلها. وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء، بين الدين والسياسة، في القمة، وبين الرعية والجند في القاعدة، جعل «النظام» في المجتمع مطرداً، في القمة كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة الكلمة لـ «القبيلة» وحدها، وقد كانت جنداً ورعية في آن واحد. وبعبارة أخرى كانت دولة الخلفاء بدون «مجال سياسي»، لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة، دولة «التنزيل»، وعندما انتقلت من «الغزوات» المحدودة إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ «التأويل».

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. لقد كان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره هو، انتصاراً لـ «أهل الجزاء.. والغناء» في الأعمال والوظائف «على أهل الاجتهاد، والجهل بها». وباصطلاحنا الخاص لقد انتصرت «القبيلة» على «العقيدة»: في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر (بوصفهما رمزين) وفي القاعدة انتصرت «قريش» على «السبئية». وهكذا حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة» فانفصل في شخصه «الأمير» عن «العالم»، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار «الأمراء» فريقاً و «العلماء» فريقاً آخر. هذا في القمة، أما القاعدة التي كانت تؤطرها «القبيلة» فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش، ومعسكر «العرب» (من اليمن وربيعة) وعلى رأسه علي، وبينهما أفراد وجماعات قررت اعتزال الفتنة. وبانتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها «الجند»، وقد بلغ تعداده ستين ألفاً، أما المجموعات التي قاتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت «رعية». وهكذا انقسمت «القاعدة» بدورها إلى جند ورعية.

هذا التطور الهام، بل التحول الجذري، الذي عرفه المجتمع العربي الاسلامي ودولته مع معاوية لم يحصل مرة واحدة ولا بصورة عفوية تلقائية، بل لقد كان محصلة لجملة من التحولات ولعدد من العوامل. ويهمنا هنا أن نتعرف بشيء من التفصيل على هذه وتلك.

أ ـ إذا نحن نظرنا إلى هذا التطور من الزاوية السياسية المحض، أي من حيث كونه نتيجة «قرار سياسي» اتخذه معاوية نفسه، فإننا سنجد أن عملية الفصل التي تمت على مستوى القمة بين «الأمراء» و«العلماء» كانت نتيجة اختيار اختاره معاوية بوعي حينها أعلن بكل وضوح عن الأساس الذي قام عليه حكمه وعن عزمه على مواصلة السير في نفس الاتجاه. لقد قدم المدينة في أول السنة الأولى من ولايته (عام الجماعة ٤١هـ)، وأهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية (مدينة الرسول والصحابة... الخ) وألقى فيها خطاباً وضع فيه النقط فوق الحروف بدون مواربة ولا لبس. قال الراوي: «لما قدم معاوية المدينة عام الجماعة تلقاه رجال قريش فقالوا: «الحمد لله الذي أعز نصرك وأعلى كعبك»، فوالله ما رد عليهم بشيء حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة. ولقد رضيت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفاراً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان [وفي رواية أخرى سنيات] فأبت علي، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية. والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي. وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا زاد عنى، وإذا قل أغنى، وإياكم والفتنة فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعمة». ثم نزل...»[9].

واضح أننا هنا أمام «خطاب» جديد تماماً يدشن «قطيعة»[10] على مستوى الخطاب السياسي، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشعار السائد من قبل هو: «العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر». فحول هذا الشعار، بل الشرط، دار النقاش بين «أهل الشورى» يوم كانوا بصدد اختيار واحد منهم خليفة يخلف عمر بن الخطاب. لقد رفض علي بن أبي طالب أن يلتزم لعبد الرحمان بن عوف الذي تولى إدارة الشورى بغير العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ورأى أن سيرة أبي بكر لا تلزمه بينما قبل عثمان الشرط كما هو، فبايعه عبد الرحمان بن عوف وتبعه الناس[11]. وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ عليه تمسك به الثوار، وقد لامه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر. وبالجملة كان «الاقتداء بسيرة أبي بكر وعمر» ملازماً لـ «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون اعلان الالتزام بهذا الشعار كاملاً، ولم

---

(٩) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

(١٠) نكرر القول إننا نستعمل لفظ «القطيعة» لا بالمعنى اللغوي الدارج الذي يفيد الجفاء والعداوة... الخ، بل بالمعنى الابستيمولوجي المعاصر الذي مضمونه أن اللاحق من المعارف والنظريات غير مبني على السابق ولا تابع له بل هو ينفصل عنه ويرتكز على مرجعية جديدة ويطرق آفاق أخرى جديدة كذلك. هذا المعنى لا يحمل أي تقويم معياري أخلاقي بل هو نوع من التعبير عن التطور الحاصل تعبيراً موضوعياً.

(١١) انظر الفصل الرابع، فقرة ٤.

يكن أحد يستطيع معارضة أمر من الأمور دون ربط ذلك بـ «الخروج عن سنة أبي بكر وعمر».

أما مع معاوية فإننا أمام خطاب آخر جديد تماماً. خطاب لا يعلن، وربما لا يضمر كذلك، الاعراض عن «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولا حتى بـ «سنيات» عثمان، لا لأنه يطعن في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به[12]. ولهذا نجده يقترح «عقداً» آخر جديداً، عقداً «سياسياً»، يقوم على «المنفعة»، على «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة»، أي على «المشاركة»، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: الغنيمة. ليس هذا وحسب، بل إن معاوية يلتزم في هذا «العقد السياسي» بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من «الليبرالية»: انه يسمح بحرية الكلام ولا يضيره في شيء أن يتكلم الحاقدون عليه أو المعارضون لسياسته بما قد ينفس عليهم، فهو يجعل «دبر أذنه وتحت قدمه» ذلك النوع من الكلام الذي «يستشفي به» قائله. إنه لا يلتفت إليه، بل يترفع عن الرد عليه، وبالتالي فهو يلتزم بأن: «لا أحمل السيف على من لا سيف له». وفي كل ذلك لا يدعي أنه سيتمكن من إرضائهم كل الرضى، بل يطلب منهم أن يتعاملوا معه بـ «واقعية» مثل واقعيته هو: «فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية... وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فاقبلوا منه بعضه».

ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى في هذا «العقد السياسي» الذي يقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، هو هذا النوع من «الليبرالية»، على مستوى حرية التعبير، الذي التزم به معاوية: لقد كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على ضوئه الخلفاء الأمويون عموماً، يقوم على ما يلي: قولوا ما شئتم ولن أتدخل إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل. وقد عبر معاوية عن ذلك عندما «أغلظ له رجل فحلم عنه: فقيل له: أتحلم عن هذا؟ قال: إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا»[13]. ولذلك كان يستقبل خصومه السياسيين من علويين وغيرهم ويستمع إلى نقدهم الذي كان يكتسي أحياناً طابع الهجوم المقصود. ومع ذلك كان يصرفهم بهدوء بل ويجزل لهم العطاء. لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد بل بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه. و «شعرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً «لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها»[14].

---

(١٢) في النص الذي أورده ابن كثير عن خطبة معاوية أنه قال بعد أن صرح بأن نفسه تنفر من الاقتداء بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان: «ومن يقدر على أعمالهم هيهات أن يدرك فضلهم أحد ممن بعدهم». ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٥.

(١٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، عيون الأخبار، ج في ٢ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٩.

(١٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

والمرويات عن معاوية، من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع «السياسي» لحكمه، هي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في جملتها ويعتبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع «كلام» ونقاش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولاتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ «كلام» مضاد، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعوا بهما السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك ايديولوجيا جبرية («عقيدة») اتخذوا منها غطاء لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار «الليبرالية» الموروثة من «سياسة معاوية»، لقيام ايديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الإسم فعلاً، كما سنرى في فصل لاحق.

على أنه إذا كان لـ «العقد السياسي» الذي اقترحه معاوية وطبقه بصورة واسعة، على الأقل في مجال «المواكلة» والاشراك في «الغنيمة» (= العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم السالكين مسلك المعارضة السلمية بهذا النوع من «الليبرالية» قد فتح الباب أمام قيام «مجال سياسي» تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة «الكلام»، أي السجال الايديولوجي، فإنه لا معاوية ولا خلفاؤه من بعده استغنوا عن «القبيلة». نعم لقد مارسوا فيها «السياسة» كما سنرى ولكنهم لم يعملوا على تجاوزها. والمجال السياسي لا يستحق هذا الإسم إلا إذا كان هناك اختراق لـ «القبيلة». وقد حصل ذلك فعلاً، ومنذ عهد معاوية، ولكن لا من طرفه هو بل من طرف خصومه. ومن هنا العامل الثاني في انبثاق المجال السياسي في الدولة الأموية.

ب ـ بالرغم من أن الذين ثاروا على عثمان قد فعلوا ذلك في إطار «القبيلة» (عرب الجنوب ضد عرب الشمال، ربيعة ضد مضر. انظر الفصل الرابع، الفقرة ٧) فإن كونهم من قبائل وبطون مختلفة ومتنافسة قد اضطرهم إلى البحث عن رابطة أعلى من رابطة «القبيلة». وبما أن المعارضة للأمويين، وبالتالي لـ «قريش» كان رمزها هو علي بن أبي طالب، وبما أن هذا الأخير قد نشأ منذ صباه في بيت النبي (ص) وكان من أوائل المسلمين ثم صار زوجاً لابنته فضلاً عن كونه ابن عمه، فقد جعلوا من هذه العلاقة قرابة «روحية» تتجاوز النسب وتسمو عليه. ومن هنا شكَّل الارتباط بعلي، أي التشيع له، أول مظهر من مظاهر اختراق «القبيلة». وإذا أضفنا إلى هذا ذلك الدور الذي قام به أصحاب علي من «السابقين الأولين»، خاصة المستضعفين منهم كعمار وأبي ذر والمقداد... الخ في خلق تيار من المعارضة يتحرك باسم «العقيدة» (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ـ وجل العاملين فيه من «القراء» الذين كان معظمهم من «اللامنتمين» (= خارج القبيلة: موالي، حلفاء...) ـ وأخذنا بعين الاعتبار كذلك الدور الذي بدأت تلعبه فكرة «الوصية» التي نشرتها السبئية، إذا جمعنا بين هذه المعطيات كلها أدركنا كيف أن «القبيلة» كانت تتعرض لاختراق جدي، خاصة في معسكر علي بن أبي طالب، سواء في حياته أو بعد وفاته. لقد تحول هذا المعسكر، مع انتصار معاوية إلى «رعية». وهكذا يمكن القول إنه بينما بقيت «القبيلة» تمارس مفعولها كاملا

على مستوى «الأشراف» ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مفعولها في صفوف الرعية، وفي المجتمع المدني بصفة عامة ـ كما كان في ذلك الوقت وكما ستتحدث عنه بعد قليل ـ كان قد أخذ يخف بدرجة كبيرة. وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تتلون بألوان هذا المجتمع المدني الناشىء والمتنوع، وتتحرك في إطار مجال سياسي في طور النشوء بدلاً من التحرك في إطار «القبيلة».

ج ـ ومع أن الخوارج الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأنهم «أعاريب بكر وتميم» كانوا واقعين تحت مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير «لا حكم إلا لله» كان في الحقيقة أكبر تحد لـ «القبيلة» منذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة واسعاً في أساس الحكم بصورة لم يسبق لها مثيل. ذلك لأنه مع هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد محصوراً في إطار المفاضلة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل لقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحميها مبدأ «الأئمة من قريش» إلى مجال النقاش السياسي/ الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام.

وسيأخذ هذا الشعار، شعار «لا حكم إلا لله»، مضمونه السياسي والعملي عندما سيمتنع هؤلاء «الخوارج» من الرجوع مع علي إلى الكوفة عاصمته ويتجهون، بدلاً من ذلك، إلى مكان يسمى «حروراء» حيث نزلوا يتداولون في مصير حركتهم. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن اتفقوا على أن: «أمير القتال شبث بن ربعي التميمي وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري. والأمر شورى بعد الفتح. والبيعة لله عز وجل. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[15] ولم يمر إلا وقت قصير، جرت خلاله بينهم وبين علي سجالات ومفاوضات انتهت بالفشل، حتى ذهبوا بحركتهم إلى غايتها، إلى مبايعة أحد كبارهم بالخلافة هو: عبد الله بن وهب الراسبي الازدي. وهكذا فكما أسندوا من قبل إمارة القتال إلى رجل من تميم وإمارة الصلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) ها هم يسندون إمرة المؤمنين، أو الخلافة إلى رجل يمني. وهكذا ظهر الخوارج كتحالف «لاقبلي» ضد قريش «القبيلة». وكان لا بد لهم لتبرير هذا «الخروج» عن قريش من إقرار مبدأ آخر يتجاوز مبدأ «الأئمة من قريش» فقالوا في البداية: الخلافة حق لكل عربي حر. وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حراً كان أو عبداً[16].

وهكذا أثار الخوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أثيرت من قبل. إن شعار «لا حكم إلا لله» قد صار يحمل مضموناً آخر عندما ترجم إلى الشعار «الأمر شورى والبيعة لله عز

---

(١٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ١٠٨.

(١٦) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١١٦.

وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم إلى مبدأ «الخلافة لكل مسلم عادل»، وهو المضمون الذي انتقل بمسألة الحكم من إطار «القبيلة» إلى مستوى «العقيدة»، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحابة خلال مؤتمر سقيفة بني ساعدة، حيث طغت حجج «القبيلة» على الحجج الأخرى (الفصل الرابع). وهذا النوع من التعالي بالسياسة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، قضايا الكفر والايمان والجنة والنار طرحاً جديداً تؤطره خلفيات سياسية كما سنرى بعد.

هناك إلى جانب هذا الدور المباشر، الذي قام به الخوارج في حفز الناس على التفكير في أساس الحكم من وجهة نظر الإسلام، وفي إعطاء القضايا الدينية مضموناً سياسياً، دور آخر غير مباشر لا يقل أهمية. يتعلق الأمر هذه المرة بذلك الضغط العسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قيامها إلى سقوطها. وهو ضغط كان يهدد كيانها، الشيء الذي دفعها إلى مهادنة القوى الأخرى التي فضلت معارضة الحرب بواسطة السياسة، مهادنة وصلت في كثير من الأحيان إلى حد الاسترضاء. وهذه مسألة يجب أن نوليها كامل الاعتبار. فـ «الليبرالية» النسبية التي طبعت سلوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين الفكري والديني والسياسي، لم تكن راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشن به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضاً من أجل حصر حركة الخوارج في إطارها الضيق، سواء على صعيد «القبيلة» أو على مستوى «العقيدة». ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منها التنفيس الضروري والذي لا بد منه لـ «تحييد» النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في «الثورة الدائمة» التي أشعلها الخوارج وبقوا مخلصين لها إلى آخر أيامهم، التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين. وبطبيعة الحال لم يكن يتردد الأمويون، بمن فيهم معاوية، في الفتك بأفراد هذه النخبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من «القول» إلى «العمل» أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك، كما فعل معاوية بحجر بن عدي وجماعته الذين أصروا على لعن معاوية في المساجد، رداً على لعن الأمويين لعلي بن أبي طالب والذين تطورت معارضتهم إلى صدام مباشر مع زياد عامل معاوية على الكوفة فاشهد عليهم سبعين رجلاً شهدوا بأن حجر بن عدي الكندي «خلع الطاعة وفارق الجماعة ولعن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجموع يدعوهم إلى نكث البيعة وخلع أمير المؤمنين معاوية». وقد بعث بهم زياد إلى معاوية الذي أعدم منهم سبعة[17].

د ـ ولا بد من الإشارة هنا، ونحن بصدد استعراض العوامل التي ساعدت على انبثاق ذلك المجال السياسي لأول مرة في دولة الإسلام، إلى دور أولئك الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفاً محايداً في الصراع بين علي وخصومه. وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ولما بويع علي تخلف عن بيعته عدد منهم على رأسهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وجماعة من قريش هرب بعضهم إلى مكة[18].

---

(١٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٣، ص ٩٨، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٣٧.

وتجمع المصادر على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة وآخرين تأخروا مدة عن بيعة علي. وعندما أراد هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والزبير امتنعوا من السير معه أو معهم. تقول الروايات إن طلحة والزبير طلبا من ابن عمر الخروج معهما فامتنع وقال: «إني امرؤ من أهل المدينة فإن يجتمعوا على النهوض انهض وإن اجتمعوا على القعود أقعد»[19]. وعندما أخذ علي يتهيأ للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتثاقلوا، فبعث إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلاً: «انما أنا من أهل المدينة وقد دخلوا في هذا الأمر فدخلت معهم [البيعة]، فإن يخرجوا اخرج معهم وان يقعدوا اقعد»[20] واعتذر محمد بن مسلمة بقوله ان النبي (ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتتل فيها المسلمون[21] ورد سعد على عمار بن ياسر الذي بعثه علي إليه «بكلام قبيح»[22]. وفي مصدر آخر أن جماعة من الصحابة «كانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة وعندنا مصدقون، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم»[23]. ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل «المرجئة» الذين ظهروا في العصر الأموي كحزب سياسي محايد يعرف بهذا الإسم[24]. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل عثمان على الكوفة وكان علي قد أقره عليها بطلب من الأشتر. كان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعو أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهيأ لقتال طلحة والزبير وقد وقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد. وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري فخطب وقال: «أيها الناس اطيعوني فكونوا جرثومة من جراثيم العرب يأوي إليكم المظلوم ويأمن فيكم الخائف. إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أقبلت شبهت وإذا أدبرت بينت... شيموا سيوفكم وقصدوا رماحكم وأرسلوا سهامكم واقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم. خلوا قريشاً - إذا أبوا الا الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالأمرة - ترتق وتشعب صرعها، فإن فعلت فلأنفسها سعت وإن أبت فعلى أنفسها منت سمنها تهريق في اديمها، استنصحوني ولا تستغشوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم ودنياكم»[25]. ومع أن «القبيلة» تؤطر هذا

---

(19) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(20) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٥.

(21) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بـ تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزيني، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥٣.

(22) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٣.

(23) ابن عساكر، ذكره: أحمد أمين، فجر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ٢٧٩.

(24) نفس المرجع. هذا وسنعود لاحقاً إلى الكلام عن المرجئة وغيرهم.

(25) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٩.

الموقف (قريش تقتتل، فلنتركها وشأنها نحن الذين لسنا من قريش)، فإن في هذا النص عبارة توظف «العقيدة» في حمل الناس على الحياد: قريش فضلت «فراق أهل العلم بالإمرة». لقد فارق كل من الزبير وطلحة وعلي المدينة وأهلها، وهم «أهل العلم بالدين» وفضلوا الإمارة فجاءوا البصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال. وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي والتي انطلقنا منها في هذه الفقرة: ظاهرة **انفصال الأمراء عن العلماء**.

وقد تعززت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة نهائياً «وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس [= الأطراف المتنازعة]. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة...»[٢٦].

ولا بد من الاشارة هنا إلى الدور الذي قام به رواة الحديث في حث الناس على اجتناب الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية والتزام الحياد. وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. ففي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن: «يا أبا موسى لِمَ تثبط الناس عنا فوالله ما أردنا الا الاصلاح ولا مثل أمير المؤمنين يخاف منه على شيء». فقال: صدقت بأبي أنت وأمي، ولكن المستشار مؤتمن. سمعت رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة، القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الراكب»[٢٧]. وقد أورد البخاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحذر فيها النبي (ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مروياً عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحث الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: «خرجت بسلاحي ليالي الفتن [بين علي ومعاوية] فاستقبلني أبو بكرة فقال: أين تريد؟ قلت: نصرة ابن عم رسول الله (ص). قال: قال رسول الله (ص) إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما في النار. قيل: فهذا القاتل. فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه»[٢٨]. وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلتقي جميعاً في حث الناس على اعتزال الصراع. **واعتزال الصراع معناه، من المنظور الذي نتحدث منه، اعتزال «القبيلة»**. واعتزال هذه الأخيرة يفسح المجال لرأي «الفرد» وبالتالي لنشوء مجال تناقش فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار «القبيلة». إنه شكل من أشكال اختراقها.

هـ - ومن صفوف هؤلاء الذين اعتزلوا الفتن والذين فضلوا الاشتغال بـ «العلم» ستتبلور فئة «القراء» والمحدّثين والقصّاص... الخ وهي فئة أخذت تبرز منذ عهد معاوية

---

(٢٦) أبو الحسن محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ٣٦. هذا ويضيف الملطي إلى النص أعلاه العبارة التالية: «فسموا بذلك معتزلة»، جاعلاً من هذه الجماعة الفرقة الكلامية المشهورة بهذا الإسم. وسنعود إلى الموضوع لاحقاً.

(٢٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٦.

(٢٨) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ج ٩، ص ٩٢.

كقوة اجتماعية تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالعطاء، وكان أعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة(قراءة القرآن، التعليم، الوعظ، القصص. . . الخ) التي تعززها روابط المصلحة (عطاء الخليفة خاصة)، وهي روابط مستقلة عن اطار «القبيلة». لقد استقطبت هذه الفئة عدداً من العلماء والأشراف والتحق بها عدد من الموالي، إما رغبة في التعلم وإما بدافع المصلحة. ولقد كان لفئة «القراء» دور سياسي بارز في كثير من الأحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك، لا عن مفعول «القبيلة» بل عن حوافز دينية أو اعتبارات مصلحية[29]. لنضف في هذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأموي عموماً. إن ظاهرة «صار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر» كان لها مفعول ايجابي جداً في استقلال القراء والقضاة وأصحاب الفتيا. لقد «تميز القضاء في عهد بني أمية بميزتين اثنتين: الأولى أن القاضي كان يحكم بما يوحيه إليه اجتهاده، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي تقيد بها القضاة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بنفسه من الكتاب والسنة أو الإجماع أو يجتهد في الحكم اجتهاداً. الثانية أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بميول الدولة الحاكمة وكانوا مطلقي التصرف وكلمتهم نافذة حتى على الولاة وعمال الخراج»[30].

ومن الفئات الدينية التي ظهرت في العصر الأموي كقوة اجتماعية منفصلة عن إطار «القبيلة» وكان لها دورها هي الأخرى في قيام مجال سياسي/ ديني مستقل عن هذه الأخيرة، فئة «العبّاد والزهاد»، بعضهم من الصحابة وبعضهم من التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة القرآن والسنة فانكبوا على العبادة مفضلين شظف العيش زاهدين في الدنيا وزينتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بقصص الأنبياء وأخبار «الصالحين»، فكان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دوراً هاماً في تشكيل مخيال العامة، الديني والسياسي، خصوصاً وكان منهم من كان مستقلاً نوعاً ما عن الدولة، رغم محاولة هذه احتواء هذه الفئة، بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل أبو ذر الغفاري وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء حين كان معاوية والياً لعثمان على الشام، وقد ترك هؤلاء أتباعاً وأشياعاً واصلوا العمل بالطريقة نفسها[31].

- ٤ -

على أن العوامل التي ذكرنا، من «سياسة معاوية» ودور الخوارج الفكري والعسكري ودور معتزلة الفتن من قراء وقضاة وقصاص وعباد وزهاد. . . الخ، ما كانت لتمارس تأثيرها الايجابي في قيام مجال سياسي تمارس فيه «الحرب» ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على

(٢٩) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣)، ص ٤٤.

(٣٠) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ٢ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣١) انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء العباد والزهاد في: حسين عطوان، الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ١٠٩.

ساحته الفكرية قضايا ايديولوجية لا تتسع لها «القبيلة»، عادة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع «القبيلة» وتتهيأ لتبرز كنقيض لها، ذاتي وموضوعي. إنها «طبقة» الموالي التي تضخم حجمها بالفتوحات فأصبحت تشكل، منذ أن «صار الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر»، الأغلبية في صفوف هذا الفريق الآخر: الرعية.

كان اسم «الموالي» يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب. ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند للفتح فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا اما مجندين أو «متقاعدين» في حكم المجندين، فكانوا يعيشون جميعاً، في إطار «القبيلة»، من «الغنيمة»: عطاء وخراجاً. هكذا تضافر عنصر الثروة مع خيال «القبيلة» ليكون الناتج سلوكاً ارستقراطياً/ قبلياً قوامه النظر باستعلاء إلى هؤلاء «الموالي» الذين «جاءهم العرب بالإسلام لينقذوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور».

نعم، كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، ولكنهم، من الناحية الفعلية الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجز سياسية، أطنبت بعض المصادر في إبرازها وذكر أمثلة منها. ومع أن كثيراً مما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات «خاصة» وهي على العموم أشبه بوضعية الخدم في المنازل اليوم، خاصة الخدم «الأسيويين» في الخليج، فإن الدلالة الاجتماعية لهذه «الحالات» تفرض نفسها فرضاً. من ذلك مثلاً أن رجال الارستقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي (وهل يفعلون اليوم؟) كما أن السلطة الأموية لم تكن تعيِّنهم في مناصب القضاء - إلا نادراً - بله المناصب السياسية. وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الارستقراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا على مستوى المعاملات الاجتماعية: «كانوا لا يكنونهم [= العرب] بالكنى ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب»[32]. يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الارستقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يصلي به، ولما تعجب الناس من ذلك قال «إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة خلفه». ويقال إنه كان «إذا مرت به جنازة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: واقوماه. وإذا قالوا: عربي، قال: وابلدتاه. وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما شاء»[33]. ولم يكن هذا السلوك الارستقراطي خاصاً بزعماء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً حتى عند من عرفوا بالزهد والتقوى. من ذلك ما يروى من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالي «كثر الله فينا مثلك»، وكان هذا المولى قد قال له قبل ذلك: «لا كثر الله أمثالك» فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له: «أيدعو عليك وتدعو له؟» قال: «نعم، يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحوكون ثيابنا»[34].

---

(٣٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٣٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٣٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٧.

كانت الارستقراطية القبلية زمن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: «إن الحمق - يوجد - في الحياطة والمعلمين والغزالين لأنها صناعات أهل الذمة». وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق بـ «القرشي»، وهو من «أشراف» القبيلة. كانوا يقولون: «ليس ينبغي لقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخبار»، أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم. وكذلك كان الحال. فبينما كانت ارستقراطية «القبيلة» تعيش من «الغنيمة» وتجمع من الفيء والعطاء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف كان الموالي محرومين من أي نصيب في «الغنيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جنوداً. لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليم.

ويبدو أنهم أدركوا منذ وقت مبكر أن المجال الوحيد الذي كان بإمكانهم أن يكسبوا منه مرتبة اجتماعية محترمة، وبالتالي نوعاً خاصاً من «السلطة» هو ميدان «العلم». وهكذا انكب كثير منهم على التفقه في الدين وجمع أخبار النبي وأحاديثه. ولم يمر وقت حتى أصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة. يذكر ياقوت الحموي في معجمه: «إنه لما مات العبادلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي» ثم أخذ يستعرض فقهاء مكة واليمن واليمامة والبصرة والكوفة والشام وخراسان فوجدهم جميعاً من الموالي، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فقيهها عربياً، وهو سعيد بن المسيب. وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمغازي والتاريخ إذ كان جميع الذين اشتغلوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموالي. وعندما عرِّبت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالي، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، على تعلّم اللغة العربية وآدابها فنالوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية... الخ.

وإلى جانب هذا التطور النوعي الذي جسّمه في صفوف الموالي الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة «وأخذوا العلم منهم» وصاروا يبثونه في الجيل التالي، كان هناك تطور كمي هائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضايق الارستقراطية القبلية وتهددها. ففي الكوفة مثلاً كان الموالي من الكثرة بحيث إنهم أخذوا يزاحمون «اشراف العرب» على الصفوف الأولى في المساجد. وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب. فقد روي أن الموالي شغلوا بالمسجد الصفوف الأولى ولما دخل علي بن أبي طالب ليصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: «لقد غلبتنا هذه الحمراء [= الموالي] على القرب منك يا أمير المؤمنين». وتحكي الرواية على لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالي من القوة والغلبة فتنسب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج ورده عليه بقوله: «من عذيرى من هؤلاء الضياطرة [= الرجل الغليظ] يطلبون مني أن أبعد قوماً قربهم الله. والله ليضربنكم على الدين عوداً كما ضربتموهم عليه بدءاً».

ذلك ما حدث بالفعل، فقد «خرجت عصابة من الموالي أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبني حارث بن كعب، وكانت أول خارجة خرجت فيها الموالي [سنة ٤٣هـ] فبعث إليهم المغيرة رجلاً من بجيلة فناداهم... يا معشر الأعاجم، هذه العرب [= الخوارج] تقاتلنا على الدين غيا بالكم فنادوه... «إنا سمعنا

قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً، وان الله بعث نبينا للناس كافة ولم يزوه [= لم يجعله حكراً لأحد]. فقاتلهم حتى تقتلهم»[35]. وعندما خرج ابن الأشعث وعبد الله بن الجارود على الحجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم: «أنتم علوج وعجم وقراكم أولى بكم. ففرقهم وفض جمعهم كيف أحب وسيّرهم كيف شاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه»[36].

أما في الشام نفسها، مركز الدولة، فقد بلغ عددهم من الكثرة درجة أدخلت الرعب على معاوية ففكر في قتل بعضهم، إذ يروى أنه «دعا الأحنف بن قيس وسمرة بن جندب ـ وهما من زعماء العرب ـ فقال: إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعنت على السلف، وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان. فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة الأسواق وعمارة الطريق. فما ترون؟» فأجاب الأحنف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد، مجتمع «القبيلة»، الذي صار يخترق من كل جانب بالولاء وغيره، وقال: «ارى ان نفسي لا تطيب: أخي لأمي وخالي ومولاي. وقد شاركناهم وشاركونا في النسب»[37]. فعدل معاوية عن مشروعه. وإذا كان من الجائز الشك في أن يكون معاوية، وهو السياسي المحنك، قد فكر بجد في «قتل شطر من الموالي» فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه «الاستشارة» ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجماح طموحاتهم.

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة ٥٠هـ مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكلفة بالفتح شرقاً. وقد تكاثر عدد الموالي والأعاجم فيها بسرعة، موالي فارس وخراسان إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة، إذ كانت كما هو معروف مركزاً تجارياً على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد فعرفت نوعاً من «الليبرالية» فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية مما سينعكس أثره على المستوى الايديولوجي حيث ستوظف هناك فكرة «الجبر» لتبرير السلوك «الاباحي» باعتبار أنه بدوره قضاء وقدر تماماً مثلما ستروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن العبادات والفرائض الشرعية ليست جزءاً من ماهيتها، كما سنرى ذلك في فصل لاحق.

وأما على الصعيد السياسي فمعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والفرق وكانت فيها مراكز لتكوين الدعاة، بعضها علني في المساجد وبعضها سري في السراديب وبيوتات بعض النساء. ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرنا إليها قبل. وقد قاتل الموالي بأعداد كبيرة في صفوف الخوارج، إذ يقال إنه كان منهم في صفوف قطري بن الفجاءة، الثائر الخارجي الشهير من الأزارقة، نحو عشرة آلاف مقاتل. وعندما تعبأ المهلب بن أبي صفرة لقتالهم خطب في جنده قائلاً:

---

(٣٥) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣٦) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٩.

(٣٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

«إنكم قد عرفتم مذهب هؤلاء الخوارج وانهم إن قدروا عليكم فتنوكم في دينكم وسفكوا دماءكم. فالقوم بجد وحد، فإنما هم مهنتكم وعبيدكم. وعار عليكم ونقص في أحسابكم وأديانكم أن يغلبكم هؤلاء على فيئكم ويطأوا حريمكم»[٣٨].

ومما يدل على مبلغ التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبالخصوص في البصرة، ما يروى من أن الحجاج والي العراق لعبد الملك بن مروان كتب من مقر عمله بالكوفة إلى عامله بالبصرة يأمره بنفي الموالي النبطيين لأنهم حسب قوله «مفسدة الدين والدنيا»، فكتب إليه عامله: قد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن وتفقه في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: «إذا قرأت كتابي هذا فادع من قبلك من الأطباء ونم بين أيديهم ليفقوا عروقك فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً قطعوه». ويقول بعض المؤرخين إنه كان يخشى أن ينضموا إلى الشيعة أو الخوارج[٣٩].

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية يحسب لها الأمويون حسابها ويخشون انضمامها إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضدهم في «ثورة دائمة»، أو إلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاومون الحكم الأموي تارة جهراً وتارة سراً إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من إسقاطه، لا شك أن بروز الموالي بهذه القوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة «ليبرالية» نسبياً مع من كان يكتفي في معارضتهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا ستشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات مربحة بالغة الأهمية: فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة وسيواصلون اختراق «القبيلة» إما بالحلف والموالاة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم كـ «خبراء» في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة. ومن جهة أخرى ستبرز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلتحق كثير من أعضائها ببلاط الخليفة وحاشية الأمراء وسلك الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة. وهكذا سنرى مجموعة منهم يبرزون كـ «انتليجنسيا» للعصر كله: العصر الأموي. هؤلاء الذين جعلوا من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة» ضداً على «القبيلة» وايديولوجيتها، فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي كانت تتألف أساساً من الموالي، حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تخترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من ارستقراطيتها وتستقطب بعض زعماء القبائل من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل إنها استطاعت أكثر من ذلك، أن تفسح المجال لقيام تنظيمات ثورية، بعضها فشل وبعضها حقق نجاحاً ما بينما استطاع فصيل منها أن يقود باسم «العقيدة» ثورة عارمة على «القبيلة» ونظام حكمها: الثورة العباسية.

ومع ذلك كله، فلا بد من التأكيد على أن المجال السياسي الذي عرفه العصر الأموي

---

(٣٨) المبرد، الكامل، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣٩) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ج ١، ص ٣١٨.

والذي انبثق بفعل تضافر العوامل التي ذكرنا وسمح بقيام الحركة التنويرية التي نوهنا بها هنا، وسنعود إلى الحديث عنها بتفصيل في فصل لاحق، لا بد من القول إنه إذا كان هذا المجال السياسي مجالاً قد مورس فيه نوع من الضغط السياسي فإنه لم يكن في يوم من الأيام مجالاً يُصنع فيه القرار. لقد بقيت «القبيلة» هي صاحبة «الأمر» والدولة طوال العصر كله، بل لقد ازداد شأنها مع «وضع» سلاسل النسب للقبائل وإحياء الآداب العربية القديمة من شعر جاهلي وأخبار وأيام وقصص... الخ، مما عزز من حضور «القبيلة» في المخيال الاجتماعي الذي كان يحكم الرؤية في صفوف الارستقراطية القبلية. غير أن «القبيلة» في هذا العصر كما في العصور الأخرى ليست سوى اطار تنظيمي «طبيعي» لا يقوم بدوره كمحدد في الممارسة السياسية والعقل السياسي إلا بتحريك من «الغنيمة» وبحضور نوع ما من «العقيدة». وسيكون علينا أن نتعرف في الفقرة التالية على طبيعة الدور الذي كان لهذه المحددات الثلاثة، وذلك في حدود ما يسمح به المجال المخصص لها في هذا الفصل.

- ٥ -

أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة «القبيلة» في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون القدماء منهم والمحدثون. وما يهمنا نحن هنا ليس تتبع دور «القبيلة» في الأحداث السياسية التي عاشتها هذه الدولة منذ قيامها حتى سقوطها، فذلك ما تزخر به كتب التاريخ القديمة والحديثة. وهناك دراسات حديثة في هذا الموضوع أصبحت الآن مراجع كلاسيكية معتمدة[٤٠]. ما يهمنا أساساً، وموضوعنا «العقل السياسي العربي» هو بيان الدور الذي قامت به «القبيلة» كمحدد للممارسة السياسية في هذا العصر، بصورة اجمالية عامة، بعيداً عن الأحداث الجزئية. ولما كانت الدولة الأموية، كما بينا قبل، «دولة السياسة»، فسيكون علينا أن تركز حديثنا على التماس الجواب للسؤال التالي: كيف مارس معاوية والخلفاء الأمويون من بعده السياسة في «القبيلة»؟

ولربما كان من المفيد هنا تقرير الواقع الاجتماعي التاريخي التالي ابتداء: لقد كانت بنية المجتمع والدولة في العصر الأموي بنية قبلية. هذا صحيح، ولكن فقط على مستوى الأسرة الحاكمة و«أهل القبائل» الذين كانوا «الجند» الذي قامت عليه دولتهم. أما «أهل القرى» وهم في الجملة السكان الأصليون في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب...

---

(٤٠) منها على سبيل المثال لا الحصر: يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة وحسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)؛ فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، تعريب حسن ابراهيم ومحمد زكي ابراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣)؛ لويس ماسينيون، خطط الكوفة، ترجمة تقي الدين بن محمد المصعبي (صيدا: [د.ن.]، ١٩٤٦)؛ العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري؛ احسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤)، ولامانس، دراسات حول خلافة معاوية، دراسات حول العصر الأموي (بالفرنسية).

الخ، وقد كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة، ومنهم كانت القوة المنتجة، فلم يكونوا يدخلون في عداد «القبيلة». وإذن فـ «القبيلة» في العصر الأموي لم تكن تؤطر سوى الفاتحين العرب، وهم وحدهم كانوا «أهل الدولة»، وممارسة السياسة في «القبيلة» كانت تتم في صفوف هؤلاء وليس خارجهم. وإذا نحن أردنا أن نجسم المسألة تجسيماً قلنا: **لقد كان هناك «جند»، هم الفاتحون العرب، أصبحت له دولة. فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند جند الدولة.** هذا بينما كان الوضع في عصر الخلفاء الراشدين يختلف تماماً: كانت هناك دولة، هي دولة الدعوة التي أسسها النبي (ص) في المدينة وخلفه عليها الأربعة الراشدون، وكان لهذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من المتطوعين من المهاجرين والأنصار ثم منهم ومن قريش وغيرها ممن أسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جنّد عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنداً لدولة المدينة. غير أن الثورة التي قامت ضد عثمان وانتهت بالحرب بين علي ومعاوية قد غيرت الوضع تماماً. إن مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها «جيش»، والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فانتصر فريق على فريق وأقام الفريق المنتصر من هذا الجيش دولته. لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة كـ «دولة عسكرية» من نوع دولة بختنصر أو الاسكندر، لأن الجيش الذي أقام دولته زمن الأمويين لم يكن جيشاً محترفاً وإنما كان مجموعة من القبائل المجندة. والمشكلة السياسية الأولى في هذه الدولة/ الجيش كانت تتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي/ العسكري؟

لقد أجاب معاوية عن هذا السؤال في خطبة له بالمدينة في السنة الأولى من ولايته، خطبة حدد فيها «الثوابت» التي ستقوم عليها سياسته. قال: «إني والله ما وليتها بمحبة منكم... ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة» واقترح عليهم، كما بينا قبل، عقداً سياسياً قوامه «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة». إذن: **أساس الحكم هو «المجالدة»، أما أسلوبه فهو: «المواكلة والمشاربة»**. تبقى مسألة الشرعية. فالدولة على أية حال هي دولة الإسلام، به قامت ومن أجله كانت، وبدونه تفقد مبرر وجودها. وبما أن دولة الإسلام هذه قد قامت على يد قرشي هو النبي (ص)، وبما أن أصحابه من بعده قد حسموا الخلاف بينهم على أساس: «العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش» فلقد كانت هناك شرعية تاريخية في دولة الإسلام إلى عهده. وقد أكد معاوية هذه الشرعية بحديث «الأئمة من قريش». ومع أننا قد أوردنا قبل نص هذا الحديث (الفصل الرابع، الفقرة ٢) فإن سياق الخطاب هذا يقتضي منا الاتيان من جديد بنص ذلك الحديث لنبرز فيه ما لم يكن السياق الذي أوردناه فيه من قبل يسمح به. جاء في هذا الحديث ما يلي: «كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاوية فقام وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله، فأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله (ص) يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه، ما أقاموا الدين»[41].

(٤١) البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٥، ص ١٣.

ثلاثة ثوابت بنى عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده: المجالسة، والمواكلة، والشرعية القرشية. وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه في هذه الفقرة: كيف مارس معاوية السياسة في «القبيلة»؟ هذا السؤال يجد جوابه في تفصيل القول في هذه الثوابت نفسها: لقد مارس الأمويون السياسة في «القبيلة» بالمجالسة والمواكلة والتمسك بالشرعية القرشية. ولما كانت «المواكلة» تدخل في باب «الغنيمة» فإننا سنترك الحديث عنها إلى الفقرة التي تلي هذه، لنبدأ إذن بالشرعية القرشية.

إذا نحن عدنا الآن إلى نص الحديث المذكور قبل وقرأناه على ضوء المعطيات التي أدرجناها في الفصل السابق والتي تخص اليمن وكندة وحديث «القحطاني»... الخ أمكننا أن نكتشف في روايته بعداً جديداً بالاعتبار هنا: كان الحديث يجري في المجالس ـ مجالس رجال الدولة وعبد الله بن عمرو بن العاص أحدهم ـ ويدور حول «القحطاني»: «سيكون ملك من قحطان». لماذا؟ هل لمجرد أن حديث «القحطاني» الذي أوردناه في الفصل السابق ينص على ذلك؟ ولكن هذا الحديث يربط ظهور القحطاني بقرب قيام الساعة، فهل كان عبد الله بن عمرو بن العاص يشعر بـ «قرب قيام الساعة»؟ يمكن أن نجيب بالإيجاب إذا فهمنا من «قيام الساعة» انتقال الدولة من قوم إلى قوم. ولقد كان هناك بالفعل، زمن معاوية، ما من شأنه أن يحمل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من رجال قريش على الشعور بقرب ظهور «القحطاني» المنتظر، وبالتالي انتقال الدولة إلى قومه أهل اليمن. ذلك أن معاوية كان قد أقام علاقة مصاهرة بينه وبين قبيلة كلب اليمنية، إذ تزوج منها زوجته التي أنجبت له ولده يزيد، وكان سعيد بن العاص أحد كبار رجال دولة معاوية قد أصهر إلى نفس القبيلة. والمصاهرة التي من هذا النوع مصاهرة سياسية قبل كل شيء. ليس هذا وحسب، بل لقد كان هناك حلف سياسي حقيقي بين معاوية وقبيلة كلب اليمانية هذه، وكانت أقوى القبائل بالشام، حلف ينص على شروط «منها أن يفرض لهم - معاوية - لألفي رجل ألفين ألفين [عطاء سنوياً] وإن مات قام ابنه أو ابن عمه مكانه وعلى أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وعقد فعن رأي منهم ومشورة»[42]. فكانت النتيجة أن صارت قبيلة كلب اليمانية هذه صاحبة الدولة فظهر منها طموح إلى الاستئثار بالأمر والقضاء على المضرية. فبلغ معاوية يوماً أن أحد رجال اليمانية قال: «هممت أن لا أدع بالشام أحداً من مضر بل هممت إلا أحل حبوتي حتى أخرج كل نزاري بالشام»[43].

لقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعبر إذن عن مخاوف حقيقية عندما كان يحدّث في المجالس أنه «سيكون ملك من قحطان». ولربما كان هذا الحديث رسالة إلى معاوية الذي فهمها حق الفهم، بل لنقل إنه وعى هو أيضاً تلك الخطورة التي أصبحت تشكلها القبائل اليمنية على ملك بني أمية فعمد إلى تذكير هذه القبائل بمضمون العقد الذي أبرمه معها والذي ينص كما رأينا على أن يكون الأمر بعده لابنه، تماماً مثلما عمل على تذكير أهل بيته

---

(٤٢) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩٥.

(٤٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، ج ١٨، ص ٦٩.

الأمويين الذين لا بد أنهم قد تخوفوا مما أثار خوف عبد الله بن عمرو بن العاص، تذكيرهم بأن الخلافة «شرعاً» هي في قريش لا في غيرهم. ومن هنا يكون الحديث الذي روى عنه يضرب عصفورين بحجر واحد: فهو يضع حداً لـ «الأماني التي تضل أهلها» والخطاب هنا موجه إلى اليمانية من جهة ويؤسس شرعية الحكم الأموي، من جهة أخرى، على ما ذكر أنه سمعه عن النبي من أنه قال «إن هذا الأمر في قريش. . .» وبذلك يكون قد عمل على تبديد مخاوفهم. وقد تعززت رواية معاوية هذه برواية عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي يروى عنه أنه قال: «قال النبي (ص) لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»[٤٤].

ولكي يعزز معاوية هذه الشرعية بما يجعل حداً لـ «الأماني» لدى أصحاب «القحطاني»، وليبرهن لهم عن وفائه لبنود العقد الذي أبرمه معهم، حرك عامله على الكوفة المغيرة بن شعبة فجاءه ليقول له: «يا أمير المؤمنين قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف وفي عنقك الموت، وإني أخاف إن حدث بك حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بعدك علماً يفزعون إليه، واجعل ذلك يزيد ابنك»[٤٥]. ثم نظم معاوية بعد ذلك اجتماعاً دعا إليه أهل الحل والعقد في الأمصار وأمر أحد رجاله، الضحاك بن قيس الفهري، أن يكون أول المتكلمين في الاجتماع فيخطب بما اقترحه المغيرة. وتكلم رؤساء الوفود، بعضهم وافق على تعيين يزيد بن معاوية ولياً للعهد وبعضهم عارض، واختتم معاوية الاجتماع بلهجة فيها تهديد، وانصرف الناس حاملين معهم الفكرة إلى بلدانهم، ثم كتب معاوية بها إلى عماله يطلب أخذ البيعة لابنه يزيد[٤٦]، ثم ما لبث أن أعلن عن تعيين يزيد ولياً للعهد رسمياً، فسنّ بذلك سنة صار عليها الخلفاء الأمويون من بعده كجزء من ممارسة السياسة في «القبيلة».

ولم يكتف معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام «الأماني» القحطانية. بل لقد عمد إلى تأكيد الشرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لفكرة تفوق العرب بتفوق قريش. فعندما وفد عليه وفد من العراق وفيهم زعيم بني تميم الأحنف بن قيس، أحد رجالها المشهورين، قال معاوية مخاطباً الوفد: «مرحباً بكم يا معشر العرب، أما والله لئن فرقت بينكم الدعوة [الدعوة إلى علي، والدعوة إلى معاوية] فقد جمعتكم الرحم. إن الله اختاركم من الناس ليختارنا منكم»[٤٧]. وقال في مناسبة أخرى: «إلا ان دروع هذا الحي من قريش اخوانهم من العرب المتشابكة أرحامهم تشابك الدرع الذي ان ذهبت حلقة منه فرقت بين أربع. ولا تزال السيوف تكره مذاقة دم لحوم قريش ما بقيت دروعها معها وشدت نطاقها عليها ولم تفك حلقها منها، فإذا خلعتها عن رقابها كانت السيوف جزراً»[٤٨].

الشرعية لقريش، ليكن. ولكن لماذا بنو أمية دون غيرهم من قبائل قريش؟ لنستمع إلى معاوية يجيب عن هذا السؤال عندما ذهب إلى المدينة يريد اقناع عبد الله بن عباس وعبد

---

(٤٤) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٣.

(٤٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٥.

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٦٦، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ١١٨.

(٤٧) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٤٨) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٤٥.

الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر الذين كانوا قد امتنعوا عن مبايعة يزيد ولياً للعهد، قال لهم: «لقد قلتم وقلتم. وانه ذهبت الاباء وبقيت الأبناء، فابني أحب إليّ من أبنائهم مع أن ابني ان قاولتموه وجد مقالاً. وإنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف لأنهم أهل رسول الله، فلما مضى رسول الله (ص) ولي الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنهما سارا بسيرة جميلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الزبير وأنت يا ابن عمر [= لأنها ليسا من بني عبد مناف]. فأما ابنا عمي هذان [عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر] فليسا بخارجين من الرأي إن شاء الله»(49). إنه منطق «القبيلة»: «الأقرب فالأقرب». الخلافة ليست للعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحدهم وليست لبني عبد مناف كلهم بل لبني أمية خاصة. ولو سألنا معاوية: لماذا بنو أمية وليس بنو هاشم؟ لأجاب بما سبق أن أجاب به الأشتر وجماعته يوم سيّرهم إليه عثمان وهو عامل على الشام. لقد قال لهم يومذاك: «إنما طلب رسول الله (ص) للأعمال أهل الجزاء من المسلمين والغناء، ولم يطلب لها أهل الاجتهاد، والجهل بها والضعف عنها»(50) (انظر الفصل السابق، الفقرة 4). وقد برهن معاوية مرة أخرى على اتقان عملية ممارسة السياسة في «القبيلة»: فالخلافة في قريش، نعم ولكنها في «أهل الجزاء... والغناء» منهم، وهؤلاء هم بنو أمية. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: كانت عصبية العرب في قريش وكانت عصبية قريش في بني عبد مناف وكانت عصبية بني عبد مناف في بني أمية.

ولم يكتف معاوية بهذه «المجالدة» النظرية التي تقع على مستوى الدعاية السياسية بل لقد عمد إلى تدابير عملية قمع بها أماني اليمانية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل «القبيلة» ففرض عطاء لأربعة آلاف رجل من قيس المضرية المنافسة لكلب اليمانية صاحبة «الأماني». ثم اتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الاعتبار للمضرية على اليمانية فجعل يندب هذه للغزو في البحر، وهو مليء بالمخاطر والأهوال، بينما خصص قيساً للغزو في البر، حتى إذا شعرت اليمانية بالمهانة واشتكى شعراؤها، عاد معاوية إلى استرضائها من جديد(51).

تلك كانت طريقة «المجالدة» التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في «القبيلة» وقد سار عليها الأمويون خلفاء وولاة. إنها سياسة «اللعب» على الصراع بين اليمانية والقيسية، هذا الصراع الذي كانوا يؤججونه عند الحاجة بوسائل مختلفة: العطاء والامتيازات، إثارة النعرات، الشعراء... الخ. لقد فعلوا ذلك في المركز، الشام، وفعل ولاتهم الشيء نفسه في الأطراف، في البصرة والكوفة، وفي خراسان بصورة خاصة، حيث نقلوا إلى هناك خمسين ألفاً بعيالهم من قبائل البصرة والكوفة جلهم من ربيعة ومضر لتنضم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها جموعاً من القبائل اليمنية (الأزد بصورة خاصة) فامتدت سياسة ضرب القبائل بعضها ضد بعض إلى هناك فصار الصراع في خراسان كالصراع في الشام بين القيسية

---

(49) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج 1، ص 174.

(50) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 636.

(51) النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص 256.

واليمانية، مع إضافة طرف ثالث هو ربيعة التي كانت تتحالف في الغالب مع اليمانية ضد شقيقتها المضرية[٥٢].

وعندما تبين أن هذا التخفيف من حجم القبائل العربية في البصرة والكوفة قد أدى إلى بروز «الحمراء»، أي الموالي، كقوة اجتماعية ذات وزن، أمر معاوية بنقل أعداد منها إلى الشام فأنزلهم انطاكية والسواحل، وقد لجأ الحجاج إلى تدبير مماثل فيما بعد كما أشرنا في الفقرة السابقة. ونفس السياسة طبقها الولاة الأمويون في المغرب العربي[٥٣]. لقد كانت أكثرية العنصر العربي عند الفتح في شمال افريقيا من اليمانية، ثم وفدت جموع من قيس بعد ذلك فصار الصراع هنالك، كما في الشام وخراسان بين القيسية واليمانية. وكان تطبيق هذه السياسة يتم بترحيل القبائل تارة وبتغيير الولاة تارة أخرى. فإذا كانت اليمانية في خراسان أو في شمال افريقيا هي صاحبة النفوذ في وقت من الأوقات، والغالب ما يكون ذلك بسبب كون الوالي منها أو من حلفائها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهمته الأولى كسر شوكة اليمانية بالاعتماد على القيسية، وهكذا. . .

والصراع بين القيسية واليمانية في العصر الأموي كان يؤسسه ويؤججه عنصران رئيسيان: أحدهما ينتمي إلى «القبيلة»، أعني المخيال القبلي، والثاني ينتمي إلى «الغنيمة». فعلى الصعيد الأول كانت هناك الثنائية المعروفة: عدنان/ قحطان، على الصعيد العام، وقيسية/ يمانية، ربيعة/ مضر على الصعيد الخاص. وكان هناك الأمل في «القحطاني» الذي كانت تغذيه ذكريات ملوك كندة التي خلدها امرؤ القيس الكندي: «الأمير الطريد» و «الملك الضليل»، وكانت هناك أخبار «الكعبة اليمانية» التي كانت تضاهي وتنافس في وقت من الأوقات «الكعبة الشامية». أضف إلى ذلك الشعراء الذين عرف الأمويون كيف يوظفونهم، لا لصالحهم وحسب، بل لإثارة اليمانية على القيسية أو القيسية على اليمانية، حسب الحاجة. ويجب أن لا ننسى أن الشعر الجاهلي وأيام العرب والأنساب وكل تراث «القبيلة» في الجاهلية والإسلام إنما بعث أو وضع في العصر الأموي، في الإطار نفسه: إطار ممارسة سياسة «المجالدة» في «القبيلة». غير أن المخيال القبلي لا يكفي، فهو كـ «القبيلة» إطار نظري، وهو لا يتحرك ولا يتعبأ إلا بحافز «الغنيمة». ومن هنا العنصر المؤسس للصراع بين القيسية واليمانية، عنصر المصلحة المادية. وقد عرف الأمويون كيف يوظفون «العطاء» في تغيير ميزان القوى بين القيسية واليمانية لصالحهم: العطاء المادي كالهبات والعطاء السياسي كالوظائف المكسبة للجاه «والجاه مفيد للمال» كما يقول ابن خلدون. وهذا ينقل بنا إلى الثابت الثالث من ثوابت السياسة الأموية: المواكلة، والحديث عنها يقع كما قلنا في إطار «الغنيمة».

---

(٥٢) نفس المرجع.

(٥٣) عبد الحميد سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥).

اكتسـت «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة» طابعاً سياسياً واضحاً زمن معاوية وتبعه في ذلك الخلفاء الأمويون من بعده. لقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وقد تمكنوا بواسطته من شل خصومهم وربطهم بهم، سواء كـان هؤلاء الخصوم من الهاشميين أو من زعماء القبائل أو من الشعراء ورؤساء الموالي. كـان علي بن أبي طـالب متشـدداً في هـذا المجال، مجال العطاء، إلى درجة أن أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى معـاوية الـذي لم يتردد في الترحيب بهم واجزال العطاء لهم. من ذلـك أن عقيل بن أبي طـالب قدم عـلى أخيه علي بالكوفة فطلب منه أن يقضي عليه دينه وكان مقداره أربعـين ألفاً، فـأجابـه علي: «مـا هي عندي، ولكن اصبر حتى يخرج عطائي فـإنه اربعة الاف [في السنة] فـادفعه لـك». فقال لـه عقيل: «بيت المال بيدك وانت تسوفني بعطائك» فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده[٥٤].

وبينما كان علي لا يزال يصارع معاوية حصل نزاع بين عـامله في البصرة ابن عمه عبـد الله بن عباس وبين أبي الأسود الدؤلي فكتب فيـه هذا الأخـير إلى علي يتهمـه بالإنفـاق على نفسـه من بيت المال، فكتب علي إلى ابن عباس يطلـب منـه أن يخبره بما أخذ. فنفى ابن عبـاس أن يكون قد صرف شيـئاً من بيت المال. فشـدد علي الخنـاق عليه فغضب وجمع ما في بيت مـال البصرة ثم دعـا أخوالـه فاجتمعت معـه قيس كلها فحمـل المال تحت حمـايتهم وذهب به حتى وصل مكة واستقر بها[٥٥]. وقد صالح عبد الله بن عباس معاوية بعد ذلك مشترطاً «لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط له معاوية»[٥٦]. وصـالح معـاوية الحسن بن عـلي وحمله على التـنازل مقابـل ما طلب من المال والعطاء له ولأهل بيته[٥٧] «وكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه ما في بيت مال الكوفة ومبلغه خمسة آلاف ألف وخراج دارا بجرد من فارس»[٥٨]. وأكثر من ذلك ضاعف معاوية عـطاء الحسن والحسين ٢٠٠ مرة، إذ كان عطاؤهمـا من بيت المال خمـسة آلاف درهم سنويـاً فجعله معاوية مليون درهم، ورفع عطاء عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى[٥٩].

ولم يكن معاوية يكتفي بالعطاء بل كان يغض الطرف عما يأخذه خصومه بنو هاشم من بيت المال، بل لقد كان يسكت حتى عما كانوا يستولون عليه بطريقة أو بأخرى. من ذلـك أن ابلاً كانت تحمل مالاً من اليمن إلى معاوية فاعترضها الحسين بن عـلي فأخـذ ما كـانت تحمله وكتب بذلك إلى معاوية قائلاً: «أما بعد فـإن عيراً مـرت بنا من اليمن تحمـل مالاً وحللاً وعنبـراً وطيباً إليك لتودعها خزائن دمشق... وإني احتجت إليهـا فأخـذتها والسلام» فما فعـل معاويـة شيئاً سوى أن

---

(٥٤) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بإبن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ٧٦.

(٥٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٥.

(٥٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٨.

(٥٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٢٠٣.

(٥٩) ذكره: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٨٢.

أجابه برسالة يؤنبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف[٦٠]. ويقال إن عبيد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن علي الذي كان قد أصابته ضائقة نتيجة حبس معاوية صلاته عنه، فما كان من هذا الأخير إلا أن قال لخازنه «احمل إلى الحسين نصف ما نملك من فضة وذهب ودابة وأخبره أني شاطرته مالي»[٦١]. وأهدى معاوية إلى عبد الله بن عباس في إحدى زياراته له «حللاً كثيرة ومسكاً وآنية من ذهب وفضة»[٦٢].

واجتمع بنو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بعطائه لهم فقال: «يا بني هاشم والله إن خيري لكم لممنوح وإن بابي لكم لمفتوح، فلا يقطع خيري عنكم علة ولا يوصد بابي دونكم مسألة. ولما نظرت في أمري وأمركم رأيت أمري مختلفاً. إنكم لترون أنكم أحق بما في يدي مني، وإذا أعطيتكم عطية فيها قضاء حقكم قلتم أعطانا دون حقنا وقصّر بنا عن قدرنا...»، فأجابه عبد الله بن عباس: «والله ما منحتنا شيئاً حتى سألناه ولا فتحت لنا باباً حتى قرعناه... ولولا حقنا في هذا المال لم يأتك منا زائر»[٦٣]. واستعمل معاوية المال في إفساد أهل العراق على علي. واستعمل يزيد ابنه نفس الوسيلة لحمل أهل العراق على خذلان الحسين بعد أن طلبوه، واستعملها كذلك لكسب ولاء زعماء القبائل ووجهاء الناس، وسار الخلفاء الأمويون على ذلك فكان «العطاء السياسي» الوسيلة المفضلة لديهم لممارسة السياسة في «القبيلة»: لاسكات خصومهم وشل معارضتهم.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حاجة رؤساء بني هاشم والأشراف والوجهاء عموماً ورؤساء القبائل وغيرهم إلى مثل هذا العطاء السخي كان ضرورياً لهم للحفاظ على وجاهتهم ومكانتهم الاجتماعية. لقد كان الواحد منهم يعيل مئات، بل الآلاف، من العبيد والاماء والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء للاتباع والأشياع وذوي القربى. كان لا بد أن يعطي كل سائل من عامة الناس ما سأل أو أكثر وإلا فقد المطلوب منه وجاهته ومكانته. وكان الأمويون يدركون هذا ويعرفون أن تلك المبالغ الطائلة التي كانوا يعطونها للأشراف والرؤساء والوجهاء كانت توزع على الناس، وأن ذلك وسيلة من وسائل ضمان الاستقرار في البلاد. وكمثال على ذلك نشير إلى أن معاوية كان قد بعث بمائة ألف درهم إلى عائشة زوجة النبي (ص) ففرقت المبلغ كله بمجرد توصلها به[٦٤]. ولما مات معاوية وفد عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على يزيد، فقال له هذا الأخير: «كم كان أمير المؤمنين معاوية يعطيك؟ قال: كان رحمه الله يعطيني ألف ألف. قال يزيد: قد زدنا لك لترحمك عليه ألف ألف. قال: بأبي أنت وأمي. قال: ولهذه ألف ألف. قال: أما إني لا أقولها لأحد بعدك». فقيل ليزيد: «أعطيت هذا المال العظيم [= ثلاثة ملايين درهم] رجلاً واحداً من مال المسلمين» فقال: «والله ما أعطيته إلا لجميع أهل المدينة»، ويقول

---

(٦٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣٢٧.
(٦١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣.
(٦٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣.
(٦٣) صفوت، جمهرة خطب العرب، ج ٢، ص ٥٧.
(٦٤) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، التذكرة الحمدونية، تحقيق احسان عباس، ٢ ج (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٠٣.

الراوي: «ثم وكل به من صحبه، وهو لا يعلم، لينظر ما يفعل في المال. فلما وصل المدينة فرق جميع المال حتى احتاج بعد شهر إلى الدين»[65].

ولم يكن الهاشميون هم وحدهم الذين كان الأمويون يغدقون عليهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل و «أشراف العرب» والوجهاء... الخ. **إن إمساك جمهور الناس**، سواء في القبائل أو في المدن والقرى أو في «التنظيمات» المهنية والدينية وغيرها **كان يتم بإمساك رؤساء هذه الفئات بـ «العطاء»**. أما الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة. ذلك أن معاوية سلك السياسة نفسها مع جيشه خلال حربه مع علي فزاد في اعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان ينفق عليهم ستين مليون درهم في العام. وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءاته لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع الثائرين الذين لم يكن يخلو منهم «الوقت» في العصر الأموي أدركنا أية ميزانية كانت تتصرف فيها **دولة «العطاء»**: دولة بني أمية.

فمن أين كانت تأتي هذه الأموال؟

موردان وحيدان للدولة الريعية في صدر الإسلام والعصر الأموي[66]: الغنائم والخراج وما في معناه. وعندما تنقص الغنائم أو تتوقف بتوقف الفتوحات تصبح الزيادة في الخراج واللجوء إلى «الاستخراج» أمراً ضرورياً لتحقيق التوازن بين «الدخل» و «الخرج»، وإلا فالأزمة حتمية. كان توقف الفتوحات في النصف الثاني من خلافة عثمان من الأسباب الرئيسية للثورة التي قامت ضده. لأن توقف الفتوحات يعني توقف الغنائم وجمود الخراج وبالتالي النقص النسبي أو المطلق في العطاء. ومع انتصار الأمويين كان عليهم أن يبادروا إلى جمع المال وضبط موارده والتدقيق في جبايته وإلا لما كانوا يستطيعون الصمود. **إن دولة «القبيلة» تتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على «الغنيمة»**. وهكذا كتب معاوية إلى عامله على الخراج في العراق أن «احمل إليّ من مالها ما أستعين به. فكتب إليه ابن الدراج [= عامله] يعلمه أن الدهاقين [أصحاب الأراضي من الفرس الذين كانوا يتولون جمع الضرائب] أعلموه أنه كان لكسرى وآل كسرى صوافي [حقولاً ومزارع خاصة بهم] فكتب إليه أن أحصِ تلك الصوافي واستصفها واضرب عليها المسنيات... فبلغت جبايته خمسين ألف ألف درهم من أرض الكوفة وسوادها. وكتب إلى عبد الرحمان بن أبي بكرة بمثل ذلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يجمعوا إليه هدايا النيروز والمهرجان [التي كانت تقدم لملوك الفرس] فكان يحمل إليه في النيروز وعيد في المهرجان عشرة آلاف»[67]. وكتب إلى زياد عامله على البصرة وما كان تحت إدارتها يأمره أن يصطفي له «الصفراء» و «البيضاء» (الذهب والفضة) من غنائم الفتوحات في خراسان[68].

---

(٦٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٦٦) حسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن، **النظم الاسلامية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٢٦٤.

(٦٧) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٨.

(٦٨) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٢١٦.

وكان معاوية قد أقطع مصر لعمرو بن العاص «طعمة شرطها عليه يوم بايعه»، وكان عمرو يستحوذ على جبايتها من جزية وخراج. وعندما توفي بعد سنتين وثلاثة أشهر من ولايته لها، على عهد معاوية، عمد هذا الأخير إلى الاستيلاء على ما تركه عمرو من الأموال بحجة أنها أموال المسلمين (= الدولة). واتخذ معاوية هذه الطريقة سنة فكان لا يموت عامل من عماله إلا شاطر ورثته في تركته[69]، وكان يقول إنه إنما يقتدي في ذلك بعمر بن الخطاب الذي كان يشاطر عماله كما ذكرنا (الفصل الخامس، الفقرة ٣). وسار الخلفاء الأمويون من بعده على هذه «السنة» فكانوا يجرون تحقيقاً دقيقاً مع عمالهم عند عزلهم أو اعتزالهم «وكانوا يعذبون حتى يقرون بأسماء من أودعوا عندهم ودائعهم وأموالهم ويردون إلى بيت المال ما سلبوه من الأموال، وهو ما يسمى بالاستخراج أو التكشيف»[70]. وكان الخلفاء الأمويون كثيراً ما يطلقون اليد لعمالهم لتحصيل المال حتى إذا اغتنى هؤلاء عزلوهم لسبب من الأسباب وأدخلوهم إلى دار «الاستخراج» للتحقيق معهم في أموالهم. وكانوا إذا أعوزهم المال باعوا الولاية لمن يدفع أكثر، وكان التسابق في هذا المجال أمراً «طبيعياً».

غير أن مثل هذه التدابير لم تكن تشكل سوى مورد اضافي استثنائي يصب في خزينة الخليفة لينفق منه عند الحاجة. أما المورد الأساسي لـ «بيت مال المسلمين» (= مالية الدولة) فكان يتألف من الغنائم والجزية والخراج. ومع أن معاوية استأنف الفتوحات شرقاً إلى بلاد السند وشمالاً إلى القسطنطينية وغرباً في شمال افريقيا، فإن غنائم هذه الفتوحات لم تكن بالحجم الذي يغطي نفقات دولة «العطاء السياسي» فضلاً عن نفقات الجند. ولذلك لجأ معاوية إلى ضبط الجباية والزيادة فيها فكتب إلى عامله على مصر «أن زد على كل امرىء من القبط قيراطاً» وكذلك فعل في الولايات الأخرى[71]. وإذا كانت الزيادة في الجزية تثير المشاكل في بعض الجهات لكون مقدارها قد نص عليه في «عقد الذمة» حين الصلح مع أهلها فإن مقدار الخراج لم يكن يخضع إلا لتقديرات الخليفة وعماله المختصين، وكان يتراوح ما بين ٢٥ بالمائة و٥٠ بالمائة أو أكثر من المحصول، يدفع عيناً أو نقداً.

وإذا كان الأمويون زمن معاوية وإلى عهد عبد الملك بن مروان لم يزيدوا زيادة كبيرة في مبلغ الخراج ـ أو على الأقل لا تحدثنا المصادر عن شيء من ذلك ـ فإنهم «أحدثوا بعض التعديل وقاموا بدور التنسيق»[72] ليحصلوا على أكبر حجم من واردات الخراج. ومن التدابير التي اتخذوها في هذا الشأن استعمال الدهاقين ـ من الفرس ـ بدل الجباة من العرب الذين كانوا «يكسرون» الخراج. لقد فسر ذلك عبيد الله بن زياد في العراق وبرر هذا التدبير بقوله: «كنت إذا استعملت العربي يكسر الخراج فإن اغرمت عشيرته أو طالبته أوغرت صدورهم، وان تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفر بالأمانة وأوهن بالمطالبة منكم [= العرب] مع أني جعلتكم

---

(٦٩) اليعقوبي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦١.

(٧٠) حسن، النظم الاسلامية، ص٢٤١.

(٧١) نفس المرجع، ص ٢٥٦.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٨.

امنائه عليهم لئلا يظلموا أحداً»[٧٣]. وبمثل هذه التدابير ضمن الأمويون دخلاً من الخراج كان يفي بمصاريفهم وعطاءاتهم في العقود الأولى من عصرهم. فقد ارتفع خراج السواد بالعراق من ١٢٠ مليون درهم سنة ٢٠هـ زمن عمر بن الخطاب إلى ١٣٥ مليون درهم في أيام عبيد الله بن زياد سنة ٦٢هـ ليصل إلى ١٨٨ مليون درهم زمن الحجاج سنة ٨٥هـ. وبلغ خراج الشام في نفس الفترة مليوناً و٧٠٠ ألف دينار (١٧٠ مليون درهم)[٧٤]، هذا عدا الولايات الأخرى.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار ان الدولة في ذلك الوقت لم يكن لها ما للدول الحديثة من الموظفين الذين يبتلعون قسماً هاماً من الميزانية ولا كانت تقوم بالخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وتشغيل. . . الخ ولا كانت لها «مشاريع تنموية»، أدركنا كيف أن العطاء بمختلف أنواعه (عطاء الجند وعطاء الحاشية والعطاء السياسي. . .) كان يستنفد الدخل كله.

غير أن «دولة العطاء» إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأجيل معارضة آخرين، فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد. إن سخط العامة ينمو، وضرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد ويثير الفتن، والعطاء نفسه يذكي الضغائن. . . وبالتالي فقيام ثورة مسلحة أو اشتعال نار حرب أهلية كان شيئاً ممكناً كل لحظة. وعندما تجد «دولة العطاء» نفسها مضطرة لإخماد ثورة أو الدخول في حرب أهلية فإنها سرعان ما تقع في أزمة مالية لا مخرج منها إلا بالزيادة في الخراج. وهذا ما حصل بالفعل. فما إن مات معاوية حتى قامت ثورة انهكت ميزانية الدولة: الزبيريون في الحجاز، والمختار بن أبي عبيد في العراق، والخوارج في اليمامة ثم في فارس وغيرها، فكانت النتيجة قيام أزمة مالية لم تستطع الدولة مواجهتها إلا بالزيادة في الخراج واللجوء إلى تدابير اقتضت اعادة النظر في نظام الجباية بأكمله. وهكذا أعادوا زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ) مسح العراق وجعلوا الجزية أربعة دنانير وألغوا الضريبة النوعية (التي كانت تؤخذ من المحصول) وفرضوا ضريبة نقدية واحدة معممة: قاموا بإحصاء السكان وافترضوا أنهم جميعاً عمال يشتغلون بأيديهم وحسبوا ما يكسبه العامل في السنة فأسقطوا من ذلك نفقة طعامه وكسوته ونفقات الأعياد فوجدوا أنه يوفر أربعة دنانير فاعتبروها فائضاً وفرضوها ضريبة على جميع الناس[٧٥]. وكانت أخطر التدابير تلك التي اتخذها الحجاج: «ذلك أنه قرر اعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أراض عشرية بانتقالها إلى العرب»[٧٦]. فبهذه التدابير استطاعت الدولة مواجهة أزمتها المالية في ذلك الوقت.

ليس في إمكاننا هنا، ولا من اختصاصنا، تتبع تطور النظام المالي في الدولة الأموية[٧٧]،

---

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٧٤.

(٧٤) زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ١، ص ٢٣٣، نقلاً عن: المقريزي.

(٧٥) يعقوب بن ابراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٧٦) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٣٣.

(٧٧) انظر في هذا الموضوع: نفس المرجع، وفلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام إلى نهاية الدولة الأموية.

حسبنا أن نشير إلى الأزمة المالية التي حدثت بعد تدابير عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ) الذي أراد الرجوع بالضرائب، جزية وخراجاً، إلى الصورة التي كانت عليها أيام عمر بن الخطاب، خصوصاً قراره بإسقاط الجزية على من أسلم، مما أدى إلى نقص خطير في حجم موارد الدولة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فرض الخراج على الأرض سواء كان من يزرعها مسلماً أم ذمياً مما أثار سخط «العرب» الذين كانوا يمتلكون الأراضي الواسعة بشرائها من أهل الذمة. ومع أن الخلفاء الذين جاءوا من بعده قد عدلوا عن تلك التدابير ورجعوا إلى ما كان عليه الأمر من قبل فإن الأزمة التي دشنتها تدابير عمر بن عبد العزيز التي استأنف العمل بها نصر بن سيار في خراسان قد تزامنت مع الأزمة الهيكلية داخل «القبيلة» نتيجة الصراع بين القيسية واليمانية في خراسان نفسها، هذا إضافة إلى تغلغل تنظيمات الدعوة العباسية في نفس المنطقة . وكان هذا التوافق الذي حصل، مرة أخرى، بين الأزمة في «القبيلة» والأزمة في «الغنيمة» والتطور في «العقيدة» - كما سنرى - نتيجته المحتومة: انتصار الثورة وسقوط الدولة القائمة.

تحدثنا عن «الثوابت» التي حكمت ممارسة الأمويين للسياسة في «القبيلة» و «الغنيمة». ويبقى علينا أن نتعرف على «الثابت» الذي حكم ممارستهم للسياسة على مستوى «العقيدة».

- ٧ -

عندما أخذ ابن خلدون يشرح كيفية «انقلاب الخلافة إلى الملك» بعد عثمان، وفق نظريته في العصبية، قال عن استبداد معاوية بالأمر وعدوله عن الشورى ما نصه: «ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من اتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الإنفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة». ثم يضيف: «وكان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة. ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه... فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة»[78].

وإذا نحن غضضنا الطرف عما يبدو واضحاً في هذا النص من رغبة في التبرير ونظرنا إليه من منظور آخر يستوحي خبرة ابن خلدون في شؤون القبائل فإننا سنكتشف فيه تقريراً لواقع، وهو أن الأمور في «القبيلة» محكومة بجبرية لا ترحم. ومن هنا يجب القول إن «العقيدة» في «القبيلة» تقوم على الجبر، فايديولوجيا «القبيلة» ايديولوجيا جبرية بطبيعتها. ذلك لأن ما يجعل من القبيلة «قبيلة» وليس جماعة فقط هو ذوبان الأفراد فيها. إنهم لا يعبرون عن إراداتهم بل عن ارادتها هي وبالتالي لا يتحملون المسؤولية كأفراد بل تتحملها

(٧٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٤٤.

هي نيابة عنهم. إن الفرد في «القبيلة» لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن مخيال «القبيلة»: فهو عندما يغزو أو يقوم بأخذ الثأر لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل لـ «القبيلة». إنه يصدر إذن في نشاطه الاجتماعي / السياسي خاصة عن «قهر» اجتماعي، عن جبرية قبلية تمنعه من تصور أنه كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعل. إنه لا ينسب فشله إلى نفسه ولا إلى القبيلة ككل، لأن فشله معناه فشل القبيلة ولأن فشل القبيلة ككل معناه سقوط رموزه واختراق مخياله وانهيار عالمه...

وكما يحدث دائماً فإن السبيل الوحيد للتخلص من الشعور بالفشل هو التعالي به، هو نسبته إلى الدهر والأيام، إلى القضاء والقدر. ومثل الفشل في ذلك النجاح. فالفرد في القبيلة لا يعمل بوحده، حتى ولو كان منفرداً، إنه يتحرك دائماً باسم «القبيلة» وتحت حمايتها. والمكاسب التي يحصل عليها هي مكاسب لها ولذلك فهو عندما يفتخر يفتخر بها وعندما يتواضع يفعل ذلك باسمها. إنه يتعالى بالنجاح والنصر مثلما يتعالى بالفشل فيجعلهما من فعل إرادة عليا. من هنا يجب أن ننظر إلى ايديولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا على أنها كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وعي مستلب في مخيال «القبيلة». خطب معاوية في جنوده بصفين فكان مما قاله: «... وقد كان من قضاء الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفّت بيننا وبين أهل العراق فنحن من الله بمنظر»[79]. وخطب في أهل الكوفة فقال: «يا أهل الكوفة: أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتحجون لكني قاتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون»[80]. وكان يقول بصدد أخذ البيعة لابنه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[81].

إن ايديولوجيا الجبر، هذه، التي كرسها معاوية تبريراً لسلطته، هي وحدها التي تفسر كثيراً من الأحاديث التي قال إنه رواها عن النبي. من ذلك قوله: «والله ما حملني على الخلافة إلا قول رسول الله (ص): إن ملكت فأحسن»[82]. ومن هذا القبيل ما يروى من أن النبي (ص) كان في بيت زوجته أم حبيبة (أخت معاوية) فـ «دق الباب داق، فقال النبي (ص): انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. قال: ائذنوا له. فدخل وعلى أذنه قلم يخط به فقال: ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟ قال: قلم أعددته لله ولرسوله. فقال له: جزاك الله عن نبيك خيراً، والله ما استكتبتك إلا بوحي من الله وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحي من الله. كيف بك لو قمصك الله قميصاً؟ يعني الخلافة. فقامت أم حبيبة فجلست بين يديه وقالت: يا رسول الله، وإن الله مقمصه قميصاً؟ قال: نعم، ولكن فيه هنات وهنات. فقالت: يا رسول الله فادعُ له. فقال: اللهم اهده بالهدى وجنبه الردى واغفر له في الآخرة والأولى»[83].

وهناك أحاديث أخرى تروى في حق معاوية وأهل الشام شبيهة بهذه. ولا يكفي أن

---

(٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١١، ص ٤٩٧.
(٨٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ٦.
(٨١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٨٣ - ١٩١.
(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٢٦.
(٨٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢٣.

يشك المرء في صحتها، وقد يكون بعضها على درجة ما من الصحة، إما في لفظه أو في معناه، ولكن المهم هو أن يتخذ معاوية والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحاديث مبرراً لشرعية حكمهم باعتباره أنها أخبرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر. وكما سنرى في فصل لاحق حيث سنعرض للموضوع بتفصيل أكبر، لم يكتف معاوية والخلفاء الأمويون جميعاً بالقول إن الخلافة إنما ساقها الله إليهم، وكأنهم لم يقاتلوا عليها، بل لقد فسروا بها حتى تلك الأعمال التي اقترفوها «والتي لا يرضى عنها الله ولا رسوله ولا عباده الصالحون». والأمويون عندما فعلوا ذلك لم يكونوا يكذبون على أنفسهم ولا على الناس، وحتى إذا كذبوا في البداية فقد صدقوا كذبهم وصار نوعاً من الوعي المستلب، وعي الجبر القبلي. نعم إن هنا هنا توظيفاً للدين في السياسة. ولكن هل كان يستقيم هذا التوظيف، في عقول أصحابه لو أن وعيهم لم يكن مستعداً لتبنيه بإخلاص. إن الكذب على النفس وعلى الناس له حدود، ولكن الزيف الذي يلحق الوعي هو الذي يكون أحياناً بدون حدود.

لقد تمكن معاوية من «الملك» عندما استطاع تحقيق التوافق بين «القبيلة»، باعتماد الشرعية القرشية إلى جانب المجالدة، وبين «الغنيمة» باعتماد مبدأ المواكلة والمشاربة، وبين «العقيدة» باعتماد الجبر القبلي. فليس غريباً إذن أن تسقط الدولة الأموية عندما يتطور المجال السياسي الذي اضطرت إلى السماح به إلى الدرجة التي سمحت بقيام التوافق بين الأزمة في «القبيلة» والأزمة في «الغنيمة»، كما بيّنا قبل مع اختراق «العقيدة»، عقيدة الجبر كما سنرى في فصل لاحق.

وقبل الانتقال إلى تتبع تطور الايديولوجيا المضادة للجبر، ايديولوجيا الحركة التنويرية التي قام بها «المتكلمون الأوائل» لا بد من الوقوف مع «ميثولوجيا الإمامة» الخصم التاريخي للفكر السني فكر «أهل السنة والجماعة» كما استقطبتهم الدولة الأموية.



الفصل الثامن

ميثولوجيا الإمامة

- ١ -

«... إنما أنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة [الخارجي] انتزى على اليمامة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأخذت هذه البلاد فكنت أحدهم، إلا أني قد طلبت بثأر أهل بيت النبي (ص) إذ نامت عنه العرب، فقتلت من شرك في دمائهم وبالغت في ذلك إلى يومي هذا»[1]. ذلك هو «الاعتراف» الذي أدلى به المختار بن أبي عبيد الثقفي في حوار بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته، وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه بسيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧هـ والدولة العربية الاسلامية الفتية تعاني من حرب أهلية أخرى جديدة التهبت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الخلافة، التي لم يمكث فيها سوى أربعين يوماً، تاركاً الأمر «شورى» بين «الناس»، رافضاً تعيين خلف له قائلاً لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به: «أنتم أولى بأمركم فاختاروا من أحببتم»[2]. اضطرب أمر بني أمية وتفكك التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، فمالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣هـ مستنداً إلى عصبية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت اليمانية (= كلب خاصة): فريق يرشح خالد بن يزيد، وكان شاباً، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم، وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في مؤتمر «الجابية» الذي اجتمع فيه بنو أمية وأنصارهم واتفقوا على مبايعة مروان سنة ٦٤هـ. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادة ابن

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٤٩١.

(٢) راجع موقف معاوية بن يزيد في الفصل الفصل الثاني.

الزبير هم وحدهم المتنافسون على الخلافة المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في اليمامة، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قاتلوا معه في مكة ضد جيوش يزيد، فأمّروا عليهم نجدة بن عامر الحنفي. وهكذا انقسمت الدولة العربية الاسلامية، جغرافياً وقبلياً إلى ثلاث مناطق على كل منها مطالب... ولم يبق إلا العراق. فلماذا لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار «أشراف العرب» حفيد مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية.

كان أبو عبيد بن مسعود الثقفي، والد المختار، على رأس أول بعث أرسله عمر بن الخطاب لفتح العراق - كما ذكرنا في فصل سابق - وكان يتألف من ألف رجل من المدينة وممن حولها. وقد بقي أبو عبيد من قواد جيش المسلمين في العراق إلى أن استشهد في إحدى المعارك مع الفرس سنة ١٣هـ. وكان المختار قد وُلد في السنة الأولى للهجرة. لقد فقد أباه إذن وهو ابن ١٣ سنة فارتبط بعمه سعد بن مسعود الثقفي الذي كان والياً على المدائن، وقد استخلفه عمه عليها عندما خرج لمحاربة الخوارج. وفي سنة ٤٠هـ، عندما قدم معاوية لمواجهة الحسن بن علي بن أبي طالب وتفرق الناس من حول هذا الأخير ونهب سرادقه وجرح فآواه سعد بن مسعود، اقترح المختار على عمه أن يستغل الفرصة ويطلب الأمان من معاوية ويقدم له الحسن موثقاً فينال عنده مكانة ويحافظ على منصبه أو ينال ما هو أعلى منه، فاستنكر عمه ذلك وزجره. أما الحسن بن علي بن أبي طالب فقد انتهى به الأمر إلى التنازل لمعاوية كما بينا قبل.

كان المختار، إذن، شاباً طموحاً: فهو من ثقيف القبيلة الشهيرة حليفة قريش وهي من هوازن أقوى قبائل قيس. وكان أبوه أول قائد للمسلمين في فتح العراق، وكان عمه عاملاً على المدائن. وفضلاً عن ذلك كانت للمختار علاقات حميمة مع كبار رجال عصره بطريق المصاهرة: فقد كانت إحدى زوجاته ابنة النعمان بن بشير الأنصاري والي يزيد على الكوفة. وكانت له زوجة أخرى هي بنت نائب زياد على البصرة زمن معاوية، كما كانت أخته زوجة لعبد الله بن عمر بن الخطاب. وقد أفادته علاقات المصاهرة هذه في إخراجه من السجن مرات عديدة، بعد أن يكون قد اعتقل بسبب نشاطه في سبيل تحقيق طموحه السياسي.

وكان المختار إلى جانب ذلك يتمتع بالامتيازات التي كان يتمتع بها «أشراف العرب» في الكوفة والمدائن: فكان يملك ضيعة في ناحية من نواحي بابل بالعراق، وكان لديه الكثير من الإبل والانعام والمال. غير أنه لم يكن من الثراء إلى الدرجة التي تمكنه من تسليح جيش والنفقة عليه، ولذلك اضطر، من أجل تنفيذ مشروعه السياسي، إلى التعامل مع أطراف مختلفة من المعارضة للأمويين والثائرين ضدهم. وهكذا نجده يرتبط أولاً بعلاقة مع حجر بن عدي الكندي الذي قاد أول حركة شيعية في الكوفة مناهضة للأمويين. ولكن عندما اعتقل زياد عامل معاوية حجراً وأصحابه امتنع المختار من الانضمام إلى الشهود الذين شهدوا ضده. ثم نجده ثانياً يؤوي في داره مسلم بن عقيل الذي قدم الكوفة سنة ٦٠هـ يدعو للحسين بن علي بن أبي طالب. وعندما انكشف أمره اعتقله عبيد الله بن زياد والي معاوية

على البصرة والكوفة، فاستنجد المختار بعبد الله بن عمر زوج أخته ليتوسط له عند يزيد بن معاوية ففعل، وأمر يزيد بن زياد بإطلاق سراح المختار، ففعل وأمر هذا الأخير بمغادرة الكوفة في مدى ثلاثة أيام، وكان ذلك سنة ٦١هـ بعد وقعة كربلاء ومقتل الحسين. وهكذا نجد المختار، ثالثاً، يتجه نحو ابن الزبير بالحجاز حاقداً على ابن زياد الذي كان قد أهانه في مجلسه عند اعتقاله وضربه بقضيب «فشتر عينه» (= جرحها وقلب جفنها). ويروي الطبري أن المختار التقى في طريقه إلى الحجاز برجل من موالي ثقيف كان قادماً من مكة فسأله المختار عن ابن الزبير فأخبره بأنه بدأ يأخذ البيعة لنفسه سراً، وان شوكته تشتد يوماً بعد يوم، مما يوحي بأنه يستعد للخروج والمطالبة بالخلافة لنفسه. فعلق المختار على الخبر قائلاً: «لا شك في ذلك. أما أنه رجل العرب اليوم. أما انه ان يخطط في اثري ويسمع قولي أكفه أمر الناس، وأن لا يفعل فوالله ما أنا بدون أحد من العرب» ثم أضاف مخاطباً ابن بلدته: «يا ابن العربي، إن الفتنة قد أرعدت وابرقت، وكان قد انبعثت فوطئت في خطامها. فإذا رأيت ذلك وسمعت به بمكان قد ظهرت فيه فقل: إن المختار في عصابته من المسلمين يطلب بدم المظلوم الشهيد المقتول... الحسين بن علي»[3].

لقد التحق المختار بابن الزبير، إذن، وهو ينوي تحقيق مشروعه السياسي، إما بالتحالف معه ثم التخلص منه بعد ذلك، وإما بالتحالف مع العلويين للمطالبة بدم الحسين، وكان زعماؤهم في مكة. وعندما حل المختار بمكة واتصل بابن الزبير حرضه على الخروج والوثوب على بني أمية، ولم يكن ابن الزبير يومئذ قد أعلن نفسه خليفة، فتحفظ منه وجفاه فاضطر المختار إلى مغادرة مكة إلى بلده الطائف حيث أقام نحواً من سنة عاد بعدها إلى مكة سنة ٦٤هـ وكان ابن الزبير انذاك قد أعلن نفسه خليفة، بعد وفاة يزيد، فبايعه المختار على أن لا يقضي الأمور دونه وأن يكون حاجبه ووزيره وأن يستعين به، عندما ينتصر، على أفضل عمّاله. وهكذا قاتل المختار مع ابن الزبير خلال حصار مكة وعند احراق الكعبة. وعندما رأى المختار أن صاحبه ابن الزبير يحتاط منه ويُسَوِّفُهُ اقترح عليه أن يبعثه إلى الكوفة لإعداد جيش من شيعة علي يقاتل به الأمويين فوافقه ابن الزبير على ذلك. وكان المختار يتتبع أخبار الكوفة وعلى علم بسخط أهلها على مقتل الحسين وندمهم على خذلانه واستعدادهم للقيام بأخذ الثأر له.

عاد المختار، إذن إلى الكوفة سنة ٦٤هـ و «رؤوس الشيعة من أشراف العرب» بها يستعدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في عملية انتحارية طلباً للتوبة - فسموا التوابين - وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استمالة جماعة من هؤلاء فجمعهم في داره ليلاً وخطب فيهم قائلاً: «أما بعد، فإن المهدي الوصي، محمد بن علي [ابن الحنفية] بعثني إليكم أميناً، ووزيراً منتخباً وأميراً، وأمرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته، والدفع عن الضعفاء»، طالباً منهم العدول عن السير مع سليمان بن صرد في عمليته الانتحارية تلك، داعياً لهم إلى بيعته والتعاون معه لإعداد جيش قوي للثأر للحسين، مدعياً أن محمد بن الحنفية قد أرسله إليهم، فاستمال بعضهم بينما أصرت الأغلبية على متابعة سليمان بن صرد في

---

(٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٠١.

مخططه الانتحاري تكفيراً للذنب الذي أصبح يثقل عليهم، متقمصين مضمون الآية الكريمة: ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، ذلكم خير لكم عند بارئكم، فتاب عليكم إنه التواب الرحيم﴾ (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النخيلة، آخر سنة ٦٥هـ، فساروا لقتال الأمويين الذين جهزوا، لمواجهتهم، جيشاً بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد فرّ إلى الشام لما هاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعة عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين الوردة قريباً من دمشق، فانقض جيش ابن زياد على أصحاب ابن صرد الذين استماتوا حتى قتلوا عن آخرهم تقريباً.

أما المختار فقد واصل اتصالاته ونشاطه واستطاع أن يستميل إليه من بقي بالكوفة من الشيعة، خاصة الموالي و «الضعفاء من العرب» الشيء الذي جعل «اشراف العرب» القاطنين بالكوفة، من غير الشيعة، يستوحشون منه فحرضوا عليه عامل ابن الزبير فاعتقله. وبعث المختار مرة أخرى إلى صهره عبد الله بن عمر يطلب التوسط له للخروج من السجن وكتب إلى العائدين من عين الوردة من جماعة التوابين يخبرهم بقرب خروجه من السجن ويعرض عليهم الانضمام إليه للخروج بالسيف باسم محمد بن الحنفية. شك هؤلاء في انتداب هذا الأخير له فبعثوا إليه وفداً يستخبره فأجابهم محمد بن الحنفية بقوله: «... اما ما ذكرتم من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لوددت أن الله انتصر لنا من عدونا بمن شاء من خلقه»(٤)، ففهم الوفد من هذا الجواب الغامض ان ابن الحنفية متفق مع المختار فرجعوا إلى أصحابهم وأخبروهم بذلك، وهكذا انضمت الشيعة إلى المختار خصوصاً منها «السبئية» والعبيد، وكان المختار قد وعد هؤلاء أن يعطيهم أموال سادتهم. وسعى الشيعة المنضمون إلى المختار لدى ابراهيم بن الأشتر (ابن مالك الأشتر أحد كبار قواد الثورة على عثمان ومن أبرز رجال علي في صفين) وأقنعوه بالانضمام إلى المختار بعد أن شهدوا لديه بأن محمد بن الحنفية قد انتدبه فعلاً وسلموه رسالة باسم هذا الأخير يعرض عليه فيها ان هو انضم إلى المختار «كل مصر ومنبر وثغر... فيما بين الكوفة واقصى بلاد الشام» فانضم إبن الاشتر إلى المختار سنة ٦٥هـ وتعزز به جانب هذا الأخير الذي استمر في الدعوة لنفسه وتسليح جنده إلى أن آنس القوة من نفسه عندما بلغ قوام جيشه ١٧ ألف جندي فوثب على عمال ابن الزبير في الكوفة فهزمهم واستتب له الأمر فيها سنة ٦٦هـ ودانت له النواحي وعين عليها عماله، فامتد ملكه إلى أرمينيا واذربيجان شرقاً وإلى الموصل وما حوله من الجبال شمالاً.

حاول عبيد الله بن زياد طرد عامل المختار على الموصل فأنجده هذا الأخير مرة أولى وثانية إلى أن انهزم ابن زياد وقتل من جيشه عدد كبير كما قتل هو نفسه. وفي هذه الأثناء كان «أشراف العرب» بالكوفة قد استغلوا فرصة غياب كبار أصحاب المختار، وعلى رأسهم ابن الأشتر، فوثبوا عليه. غير أن المختار تمكن من اخبار الأشتر بذلك فعاد مسرعاً وقاتل أشراف الكوفة وانتصر عليهم، فانتقم المختار منهم بأن شن حملة شديدة على من اشتركوا في قتل

---

(٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٣٧.

الحسين فقتل كثيرين منهم وعلى رأسهم عمر بن سعد بن أبي وقاص قائد الفرقة العسكرية التي ارتكبت مذبحة كربلاء فأرسل المختار رأسه ورأس ابنه حفص بن سعد إلى محمد بن الحنفية وكبار العلويين بالمدينة. أما «أشراف العرب» فقد فر معظمهم إلى البصرة خوفاً على أنفسهم وانضموا إلى ابن الزبير، وكانت علاقته مع المختار قد ساءت. كان المختار قد حاول الالتفاف على ابن الزبير بأن أرسل إليه جيشاً بدعوى مساعدته في حربه مع عبد الملك بن مروان، غير أن ابن الزبير اكتشف المؤامرة وتمكن من القضاء على جيش المختار قبل أن ينفذ خطته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، انجد المختار بجيش كبير محمد بن الحنيفة وكبار العلويين الذين كان ابن الزبير قد حبسهم في شعب بمكة وحاصرهم فيه وهددهم بالقتل إن لم يبايعوا له، وكانوا قد أصروا على الامتناع عن مبايعته. وقد تمكن جيش المختار من انقاذ ابن الحنفية ومن معه وتأمين خروجهم من مكة. وبعد ذلك، في سنة ٦٧هـ جهز المختار جيشاً بقيادة ابن الأشتر لقتال عبيد الله بن زياد بنواحي الموصل فانتصر الأشتر وقتل ابن زياد كما ذكرنا وبعث رأسه إلى المختار الذي أرسله بدوره إلى ابن الحنفية وكبار رجال العلويين.

غير أن «أشراف الكوفة» لم يستسلموا بل استنجدوا بمصعب بن الزبير الذي كان والياً على البصرة لأخيه عبد الله، فجهز جيشاً كبيراً لقتال المختار، وكان هذا الأخير قد جهز بدوره جيشاً لرد الهجوم، غير أن الدوائر دارت على أصحاب المختار الذين قتل منهم عدد كبير، فتقدم مصعب بجيشه ملحقاً الهزائم بجيش المختار ملاحقاً خطاه إلى أن حاصر المختار في قصره فخرج فيمن بقي من رجاله فقاتل حتى قتل سنة ٦٧هـ.

بعد مقتل المختار وانهيار دولته ذهبت جماعة ممن بقي حياً من أصحابه، وعددهم نحو ألفي فارس، معظمهم من الموالي و«ضعفاء العرب»، ذهبوا إلى مدينة نصيبين في الجزيرة الفراتية فأسسوا لهم هناك شبه دولة، وقد بعث محمد بن الحنفية إليهم ابنه الأكبر الحسن، فمكث معهم مدة رئيساً عليهم إلى أن هجم أنصار ابن الزبير عليهم فاعتقلوا الحسن بن محمد بن الحنفية وأرسلوه إلى المدينة حيث أودعه ابن الزبير في السجن، وتمكن من الفرار منه فيما بعد. أما أنصار المختار فقد بقوا في نصيبين إلى أن قضى عليهم عبد الملك بن مروان سنة ٧١هـ خلال حملته إلى العراق. وعندما رأى محمد بن الحنفية تمكن عبد الملك بن مروان من الأمر إذ قضى على ابن الزبير وأخضع العراق، ذهب إليه، إلى الشام، يبايعه سنة ٧٣هـ. وكان عبد الملك قد بعث إليه يعرض عليه المقام في الشام. وكان ابن عباس الذي سبق إلى مبايعة عبد الملك قد أوصى هذا الأخير بابن الحنفية. ولم تكن بيعة محمد بن الحنفية لعبد الملك بن مروان بدون مقابل بل كانت على غرار بيعة الحسن أخيه لمعاوية، مقرونة بعطايا وامتيازات كثيرة، كانت أشبه بصفقة. ومن الجدير بالإشارة هنا أن كتاب ابنه الحسن في «الارجاء» قد ظهر في هذا الوقت، وسنتحدث عنه لاحقاً. زار ابن الحنفية مرة أخرى عبد الملك بن مروان سنة ٧٨هـ وأقام عنده نحواً من شهر حتى قضى له حوائجه، لنفسه وأهله ومواليه وأصحابه: «فلم يبق حاجة الا قضاها له».

وتوفي محمد بن الحنفية (حوالى ٨١هـ) وكذلك ابنه الحسن فتولى «الأمر» من بعده ابنه عبد الله المعروف بأبي هاشم الذي عمل على إنشاء تنظيمات سرية، أشبه بحزب ثوري، استعداداً للثورة. وكان أبو هاشم «ميالاً إلى آراء السبئية» وكان ينال عطف أصحاب المختار، فكانوا يعتبرونه إماماً لهم. وتقول بعض الروايات انه ادعى أن أباه أوصى إليه فعلا فيه بعض أنصاره. واستمر أبو هاشم ينظم أنصاره في نفس الوقت الذي يظهر فيه الطاعة للأمويين. غير أن هؤلاء كانوا يرتابون منه وعندما زار سليمان بن عبد الملك توجس منه خيفة. وتقول الروايات ان هذا الأخير، أو بعض رجاله، قد نظموا مؤامرة لاغتياله بالسم في طريق عودته من دمشق، وأن أبا هاشم شعر فعلاً بالتسمم فعرج إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن العباس فأعطاه وثائق تنظيماته وأسماء دعاته. وبذلك انتقلت قضية الشيعة، بل قضية الثورة على الأمويين إلى أبناء واخوان علي بن عبد الله بن العباس هذا، وكان ذلك نقطة انطلاق الدعوة العباسية التي نجحت، في نهاية المطاف، في إسقاط الدولة الأموية.

لنعد الآن إلى المختار، ولنكمل هذا العرض التاريخي الذي ربما كان ضرورياً لفهم التطورات التي ستحصل، بسببه وفي إطار حركته، على مستوى «العقيدة». لنعد إلى المختار لنشير إلى أنه عندما ذهب إلى ابن الزبير بمكة ليعرض عليه التحالف معه لإسقاط الأمويين قال له: «إني لأعرف قوماً لو ان لهم رجلاً له رفق وعلم بما يأتي لاستخرج لك منهم جنداً تغلب به أهل الشام» فقال له ابن الزبير: من هم؟ قال المختار: «شيعة بني هاشم بالكوفة» قال ابن الزبير: «كن أنت ذلك الرجل». فبعثه إلى الكوفة «فنزل ناحية منها وجعل يظهر البكاء على الطالبيين وشيعتهم»[5].

من هؤلاء «الشيعة» الذين قال عنهم المختار انهم في حاجة إلى «رجل له رفق وعلم بما يأتي» كي يتحولوا إلى جيش يغلب أهل الشام؟

الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا نص آخر على لسان المغيرة بن شعبة، السياسي المحنك، الذي قال للمختار وهو يتجول معه في سوق الكوفة: «يا لها من غارة، ويا له جمعاً. إني لأعلم كلمة لو نعق لها ناعق لاتبعوه، ولا سيما الأعاجم الذين إذا ألقي عليهم الشيء قبلوه. فقال له المختار: وما هي يا عم؟ قال المغيرة: يستادون بآل محمد. فأغضى عليها المختار»[6] ويكمل هذا النص نص آخر ينقل إلينا شهادة أخرى من ابن الزبير: ذلك أن المختار لم يقتصر، عند عودته إلى الكوفة بعد اتفاقه مع ابن الزبير، على إظهار البكاء للطالبيين وشيعتهم، بل إنه رفع أيضاً الشعار التالي: «من جاءنا من عبد فهو حر». وعندما سمع ابن الزبير بذلك عقب قائلا: «قد كان يقول: إني لأعرف كلمة لو قلتها كثر تبعي، وهذه هي. ليكثرن تبعه»[7].

---

(٥) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٧٤.

(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **أنساب الأشراف** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٢٢٣.

(٧) نفس المرجع، ج ٥، ص ٢٦٧.

لقد أراد المختار إذن أن يركب قضيتين متكاملتين في الظاهر ولكن متناقضتين في الجوهر: قضية الشيعة المتمثلة يومذاك في «الثأر للحسين» أولاً وقبل كل شيء، وقضية العبيد والموالي الذين كانوا في الغالب من شيعة علي والذين كانوا يعانون من وضعية اجتماعية يكفي أن نقول عنها انهم كانوا يشعرون بأنهم عبيد وموال. لقد رأى المختار في القضيتين قضية واحدة: الشيعة، عرباً وموالي، ناقمون على بني أمية، وهم جميعاً يعانون من وضعية يرفضونها. ولكنه أخطأ التقدير حينما اعتقد أنه يستطيع، بتجنيد الطرفين ضد خصمهما وقاهرهما بني أمية، أن يتجاوز التناقض الجوهري، الاجتماعي / الطبقي، الفاصل بينهما، التناقض بين وضعية أولئك الذين يسميهم الطبري «رؤوس الشيعة من أشراف العرب» بالكوفة وبين وضعية الموالي والعبيد، موالي وعبيد هؤلاء الأشراف أنفسهم.

لقد حاول المختار أن يقيم نوعاً من التوازن بين الطرفين وأن يوهم كل طرف، عندما يتحرك بدافع من مصالحه الخاصة، أن حركته، أعني حركة المختار، هي في صالح قضيته. وهكذا فما أن استولى المختار على السلطة في الكوفة، بعد اقصائه عامل ابن زياد عليها، حتى أخذ في تنظيم جهاز السلطة على أساس إقامة نوع من التوازن بين العرب والموالي. وهكذا استعمل على شرطته عبد الله بن كامل أحد «أشراف العرب»، وأسند رئاسة حرسه الخاص إلى كيسان، أبي عمرة، مولى عرينة من بجيلة وهو «أمير الموالي» يومئذ. ولكن هذا التوازن المصطنع سرعان ما تحول إلى وسيلة مكنت كل طرف من مراقبة الطرف الآخر. وهكذا، فبينما كان المختار منهمكاً في حديث مع «أشراف العرب» في قصره، وكيسان يحرسه مع بعض الموالي، إذا بواحد من هؤلاء يقول لكيسان: «أما ترى أبا اسحاق [= المختار] قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا»، فدعا المختار كيسان وسأله: «ما يقول لك أولئك الذين رأيتهم يكلمونك؟» فأجاب كيسان: «شق عليهم، أصلحك الله، صرفك وجهك عنهم إلى العرب» فقال له المختار: «قل لهم: لا يشقن ذلك عليكم فأنتم مني وأنا منكم». ثم سكت طويلاً وقرأ: ﴿إنا من المجرمين منتقمون﴾[8] (السجدة ٢٢).

وعمل المختار على استرضاء الموالي فأشركهم في العطاء وحرر العبيد فتضايق «أشراف العرب» من ذلك واستغلوا فرصة انهزام الجيش الذي بعثه لنجدة عامله على الموصل عندما هاجمه جيش عبيد الله بن زياد، فأكثروا الشكوى منه وقالوا: «والله لقد تأمّر علينا هذا الرجل بغير رضا منا، ولقد أدنى موالينا فحملهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم فيئنا، ولقد عصتنا عبيدنا فحرب بذلك أيتامنا وأراملنا». ويقول راوي الخبر: «ولم يكن فيما أحدث المختار عليهم شيء هو أعظم من أن جعل للموالي في الفيء نصيباً» فانتدب «الأشراف» شيخهم شبث بن ربعي لمفاوضة المختار: «فذهب إليه فلقيه فلم يدع شيئاً مما أنكره أصحابه إلا وقد ذاكره إياه، فأخذ لا يذكر خصلة إلا قال له المختار: أرضيكم هذه الخصلة وآتي كل شيء أحب. قال: فذكر المماليك [= عبيدهم] قال: فأنا أرد عليهم عبيدهم. فذكر له الموالي فقال: عمدت إلى موالينا، وهم فيء إفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً، فأعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا. فقال له المختار: إن أنا تركت لكم مواليكم وجعلت فيئكم فيكم أتقاتلون معي بني أمية وابن الزبير وتعطون الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه وما أطمئن إليه

---

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٨.

من الإيمان؟ فقال شبث: حتى أخرج إلى أصحابي فأذاكرهم ذلك، فخرج ولم يرجع إلى المختار» قال الراوي: «وأجمع رأي أشراف الكوفة على قتال المختار»[9].

بالفعل قاتل «أشراف العرب» بالكوفة المختار، ولكن هذا الأخير استنجد بابن الأشتر، كما ذكرنا قبل، فهزمهم ورحلوا إلى ابن الزبير بالبصرة وانتقم المختار ممن بقي منهم من قتلة الحسين، واستنجد الأشراف بابن الزبير فانجدهم وتقاعس ابن الأشتر عن نجدة المختار مرة أخرى - وهو في النهاية من «أشراف العرب» كذلك - فبقي المختار وحده مع الموالي وضعفاء العرب، وجلهم من بجيلة وخثعم، فكانت الدائرة على المختار وكانت نهايته.

بعد هذا العرض للجانب السياسي في حركة المختار ننتقل الآن إلى **الغطاء الايديولوجي** الذي وظفه في تحقيق طموحاته السياسية. لقد ركب المختار، كما بينا، قضيتين متناقضتين: قضية «آل البيت» وهي قضية «أشراف العرب» أساساً، وقضية الموالي. ولقد كان من الطبيعي أن يحاول الجمع بين القضيتين ايديولوجيا كما حاول الجمع بينهما سياسياً. فهل تأتى له هذا «الجمع» على مستوى الايديولوجيا؟ سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث في الفقرات التالية.

- ٢ -

لم يكن المختار معززاً بـ «قبيلة» يحقق بها طموحه السياسي. فمع أنه كان ينتمي إلى ثقيف، القبيلة العتيدة الشهيرة، فإنها لم تكن من القوة العددية بحيث تستطيع أن تطمح إلى السيادة على غيرها، هذا فضلاً عن أن ما قد يكون موجوداً منها في الكوفة، آنذاك، لا يمكن أن يشكل قوة ذات بال وسط جموع القبائل اليمنية التي كانت لها هناك الأغلبية العددية. ولذلك وجد في ملاحظة ابن قبيلته المغيرة بن شعبة التي أبداها برفقته عندما كانا يتجولان في سوق الكوفة مفتاحاً لقضيته: توظيف الدعوة إلى آل محمد «بين عامة الناس» ولاسيما الأعاجم «الذين إذا ألقي إليهم الشيء قبلوه» (شيء يتعلق بالإسلام والعرب لأنهم كانوا يجهلون هذا الميدان). أراد المختار إذن أن ينشيء **قوة عسكرية من «عامة الناس» و «الأعاجم»**. وبعبارة أخرى: **قوة تقع خارج «القبيلة»**. لقد كان المختار يعي تماماً أنه مع غياب إطار «القبيلة» لا بد من إطار آخر يؤطر «عامة الناس والأعاجم» فأراد أن **يجعل من «العقيدة» هذا الإطار**، أراد أن يجعل من أولئك **«قبيلة روحية»**. وهكذا اتصل بمحمد بن الحنفية، ثالث أبناء علي بن أبي طالب (المشهورين) بعد الحسن والحسين، وكانت أمه من قبيلة بني حنيفة التي كان منها «مسيلمة الكذاب» مدعي النبوة الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق.

ومع أن بعض المصادر تشكك في قبول ابن الحنفية ما عرضه عليه المختار من أن يتولى الدعوة له وباسمه، فإن جوابه للوفد الذي بعثه إليه «أشراف العرب» للتأكد من صحة دعوى المختار النيابة عنه كان ينطوي على غموض متعمد[10]، كما رأينا قبل، غموض يحمل

---

(٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٥٤.

(١٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٣٧.

على الاعتقاد بأنه كان يؤيد المختار ولكن مع اصطناع «التقية» أو على الأقل كان يتبنى موقف من يقول «لم آمر بها ولم تسؤني» على أن طلب محمد بن الحنفية النجدة من المختار، عندما كان محاصراً من طرف ابن الزبير في شعب بمكة، يشير بوضوح إلى نوع من «التفاهم» بين الرجلين.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا سؤال مضاعف: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية بالذات دون غيره من «آل البيت»؟ ثم لماذا اصطنع محمد بن الحنفية ذلك الموقف الغامض إزاء حركة المختار الذي ادعى العمل باسمه؟

بالنسبة للشق الأول من السؤال نشير إلى أن بعض المؤرخين يذكرون أن المختار اتصل أولاً بعلي بن الحسين، الوحيد الذي أفلت من مذبحة كربلاء، غير أن هذا الأخير الذي عرف عنه انقطاعه إلى العبادة حتى سمي بـ «السجّاد» لكثرة صلاته وسجوده رفض بقوة أن يتولى المختار الدعوة له وباسمه. فلما يئس المختار منه اتصل بمحمد بن الحنفية الذي استشار في ذلك علي بن الحسين وعبد الله بن عباس. أما الأول فأشار عليه «أن لا يجيبه إلى شيء من ذلك». وأما الثاني فنصحه بأن يتريث ولا يرفض قائلاً له: «لا تفعل ـ أي لا ترفض طلب المختار ـ لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير»[11]. وفي هذه الرواية جواب على سؤالنا السابق بشقيه: ذلك لأنه لم يكن هناك من «آل البيت» المؤهلين للمطالبة بالإمامة غير علي بن الحسين وعمه محمد بن الحنفية وابن عمه الحسن وابن عم أبيه عبد الله بن عباس. وبما أن هذا الأخير كان أبعد هؤلاء لأنه من ولد العباس وليس من «الطالبيين» ـ نسبة إلى أبي طالب ـ وبما أن علي بن الحسين صاحب الحق الأول قد رفض بقوة اقتراح المختار، وبما أن الحسن كان قد تنازل لمعاوية عن الخلافة، الشيء الذي يسقط حق ابنائه فيها، فإنه لا يبقى غير محمد بن الحنفية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نصيحة عبد الله بن عباس «لا ترفض لأنك لا تدري ما أنت عليه من ابن الزبير» يمكن أن تشرح غموض موقف محمد بن الحنفية من المختار: الاحتفاظ به كورقة لاستعمالها عند الحاجة. وبالفعل فقد استعمل ابن الحنفية هذه الورقة عندما حاصره ابن الزبير كما ذكرنا قبل.

تلك هي القراءة «المنطقية» لهذا الحدث السياسي الغامض غموضاً مضاعفاً: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية؟ ولماذا فضل هذا الأخير اتخاذ موقف غامض فيه لبس مقصود؟ ولكن، هل يكفي، المنطق، بل هل يستطيع إزالة الغموض عن المواقف السياسية؟ وهل «الحدث السياسي» هو دوماً من تدبير العقل/ المنطق؟ وأين دور **اللاشعور السياسي**؟ أين دور «القبيلة» في اختيار المختار لمحمد بن الحنفية وفي غموض موقف هذا الأخير كذلك؟

لا بد إذن من البحث في الظروف «الخفية» التي لا بد أن تكون قد حددت بكيفية لاشعورية «اختيار» المختار من جهة و«غموض» موقف ابن الحنفية من جهة أخرى. لنبدأ بهذا الأخير.

---

(١١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٧٤.

إذا نحن حاولنا استقصاء تجليات موقف محمد بن الحنفية من الصراع من أجل الخلافة بين أبيه علي وبين معاوية ثم بين من جاء بعدهما من الطرفين العلوي والأموي، فإننا سنجد أن موقفه كان ينطوي على ازدواجية صميمة. فبالنسبة لموقفه من حرب الجمل، بين أبيه وطلحة والزبير نجده يخوض المعركة رافعاً راية أبيه، وفي نفس الوقت لا يخفي امتعاضه من تلك الحرب مردداً هذه العبارة الدالة: «هذه والله الفتنة المظلمة العمياء» فلما سمعه أبوه قال له: «أتكون فتنة أبوك قائدها؟»[12]. ومما يؤكد موقف ابن الحنفية هذا ما يروى عنه بصدد الصراع بين أبيه ومعاوية، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين، من أنه قال: «أمل بيتين يتخذهما العرب أنداداً من دون الله: نحن وبنو عمنا هؤلاء»[13]، يعني بني أمية.

هذا بينما نجده يقف موقفاً معاكساً تماماً حينما جاءه أحد الشيعة من خراسان يشكو إليه ما تعرض له هناك هو وغيره من المناصرين لآل البيت من أذى وتشريد إلى درجة أنه فكر في اعتزال السياسة والانقطاع إلى الزهد أو في الالتحاق بصفوف الخوارج لقتال بني أمية، فأجابه ابن الحنفية: «وأما قيلك: لقد هممت أن أذهب في الأرض قفراً فأعبد الله حتى ألقاه واجتنب أمور آل محمد، فلا تفعل، فإن تلك البدعة الرهبانية. ولعمري لأمر آل محمد أبين من طلوع هذه الشمس. وأما قيلك لقد هممت أن أخرج مع أقوام شهادتنا وشهادتهم واحدة على أمرائنا... فلا تفعل. لا تفارق هذه الأمة. اتق هؤلاء [= الأمويين] بتقيتهم، ولا تقاتل معهم». ثم أضاف: «من أحبنا نفعه الله وإن كان في الديلم» وإن الخلافة ستأتي «كالشمس الضاحية» مخاطباً الرجل: «وما يدريك لعلنا سنؤتى بها كما يؤتى بالعروس»[14]. لم يكن ابن الحنفية، إذن زاهداً في الخلافة، بل إنه كان ينتظرها. نعم ينتظرها، ولم يكن يطلبها ولا مستعداً للقتال من أجلها. لقد كان يقول: «لو اجتمع الناس علي كلهم إلا انساناً واحداً لما قاتلته»[15]. وأيضاً: «وما أحب أن يكون لي سلطان الدنيا بقتل أحد بغير حق»[16].

كيف نفسر هذا الموقف المتناقض؟ وصف حرب الجمل التي خاضها مع أبيه بأنها: «فتنة مظلمة عمياء» وحرب صفين بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية، من جهة، ثم القول من جهة أخرى بحق آل محمد في الخلافة وبأنها سيؤتى بها إليهم «كما يؤتى بالعروس».

إذا جاز لنا أن نلتمس تفسيراً منطقياً لهذه التصريحات والمواقف المتناقضة فإنه سيكون بإمكاننا أن نفترض أن الأمر لا يتعلق بـ «تناقض» بل بـ «تطور»: يمكن أن نفترض أن ابن الحنفية كان فعلاً غير مقتنع بقضية أبيه، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، الشيء الذي يعني أن أمر الخلافة لم يكن يهمه يومئذ. لقد كان يرى فيه مجرد صراع داخلي في قبيلة

---

(١٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ٢، ص ٢٢٠.

(١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٥، ص ٦٨.

(١٤) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٠.

(١٥) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٨.

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٢.

قريش التي كان يضع نفسه ـ ضمنياً على الأقل ـ خارجها. وإلا فكيف نفهم قوله: «إن أهل بيتين من العرب يتخذهما الناس أنداداً من دون الله، بني هاشم وبني أمية»؟ ولكن عندما تنازل الحسن لمعاوية، ومات ثم قتل الحسين، وأخذت الأنظار تتجه إليه وجاءه رجال من أهل الحجاز يعرضون عليه: «أن يبايعوه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير»[17] أولاً، ثم لما عرض عليه المختار ذلك ثانياً، غيّر رأيه. وإذا كان لنا أن نفترض تاريخاً لمجيء ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله: «إن أمر آل محمد لأبين من طلوع الشمس» وأن الخلافة سيؤتى بها إليهم ـ إليه هو ـ «كما يؤتى بالعروس» فإن المنطق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار، وبدأ هذا الأخير يعمل ليأتي بالخلافة إليه.

هذا الترتيب الزمني لتصريحات ابن الحنفية يفسر «التطور»: الانتقال من شجب الصراع من أجل الخلافة زمن أبيه وأخويه إلى الإنخراط، من طرف خفي، في الصراع نفسه، ولكنه لا يفسر الموقف الأول. لنتساءل إذن: لماذا كان ابن الحنفية غير متحمس لقضية أبيه علي بن أبي طالب، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، ولا لقضية أخيه الحسين؟

سؤال يفرض الخوض في الدوافع الدفينة التي قد تكون تحكمت بدرجة ما في موقف ابن الحنفية ذاك. والدوافع الدفينة في هذا المجال، أو اللاشعور السياسي، تقدمها الأحداث التاريخية وليس المواقف والتصريحات. إذن لا بد من «الحفر» عنها، لا بد من نوع من «التحليل النفسي».

أما أن يكون محمد بن الحنفية في مرتبة أدنى من أخويه الحسن والحسين، نسباً وحسباً، فهذا ما لا يمكن الجدال فيه. فابن الحنفية أمه من بني حنيفة وليست من قريش. وقريش أرفع نسباً وحسباً من بني حنيفة، في نظر معاصري صاحبنا: قريش من مضر وبنو حنيفة من ربيعة، والمضريون يتعالون على الربيعيين. هذا من جهة النسب، أما من جهة الحسب فالأمر أوضح: أم الحسن والحسين هي فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص). أما أم ابن الحنفية فهي خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، ولا ذكر لأبيها في سجل الأحساب. ليس هذا وحسب بل إن الروايات، على اختلافها، تجمع على أنها أمة سبية: سباها خالد بن الوليد أثناء حروب الردة وجاء بها مع السبايا إلى المدينة فأعطاها أبو بكر لعلي بن أبي طالب ـ حسب قول ـ أو أن بني أسد بن خزيمة سبوها من قومها ـ حسب قول آخر ـ ثم ذهبوا بها إلى المدينة فاشتراها منهم أسامة بن زيد الذي باعها إلى علي بن أبي طالب[18]. وهناك أمر بالغ الأهمية من الناحية السياسية. ذلك أن التقاليد العربية لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان له من المؤهلات الشخصية ما يعوض هذا «النقص» في النسب والحسب. ولقد كان الأمويون متعصبين في هذه المسألة، فلم يكونوا يولّون ابن الأمة من أولادهم. وإذن فلا بد

---

(١٧) ذكرته: وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٨٧، نقلاً عن: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥١٩، وفتوح بن أعثم، ج ١، ص ٢٣٣ ب.

(١٨) انظر استعراضاً لمختلف الروايات حول أم ابن الحنفية في: القاضي، نفس المرجع، ص ٢٣٣.

أن يكون في نفس ابن الحنفية «شيء» من هذه الناحية. لا بد أن يكون قد عانى نفسياً ما لا بد أن يعانيه كل انسان في مثل وضعيته. وهذا إذا كان يفسر، بصورة مباشرة، تجنب ابن الحنفية إظهار الطموح إلى الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين، وبالتالي موقفه الغامض إزاء حركة المختار واشتراطه في قبول الخلافة إجماع الناس حوله بحيث لا يتخلف «انسان واحد»، فإنه يفسر أيضاً، ولو بصورة غير مباشرة فتور موقفه من قضية أبيه واعتباره حرب الجمل فتنة وحرب صفين مجرد صراع بين قريش وبني هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكده بتصريحات أخرى منها قوله: «لست أقاتل تابعاً ولا متبوعاً». وهذا مفهوم. ذلك لأنه ما دام مقصياً أصلاً بسبب كونه ابن أمة من احتمال وراثة «الأمر» من أبيه، مع وجود الحسن والحسين وذريتهما، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعنيه في شيء من هذه الناحية.

هل نضرب أخماساً في أسداس بهذا النوع من «الحفر» في مكنونات شعور ولاشعور ابن الحنفية؟

الحق أن «الحفر السيكولوجي»، مثله مثل التحليل النفسي، ليس مجرد تخمين، بل هو يعتمد على شهادات وإمارات. ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعاني بسبب وضعية أمه، ويزكي بالتالي ما ذهبنا إليه، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص ابنيه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى، وبكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه. وهذا شيء تؤكده المصادر. يقول ابن أبي الحديد «كان علي عليه السلام يقذف بمحمد في مهالك الحرب ويكف حسناً وحسيناً عنها، وقد كان يخاف أن ينقطع بموتهما نسل رسول الله»[19]. وعندما سئل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدفع به إلى الحرب بينما يحتفظ بالحسن والحسين قال: «لأنهما كانا عينيه وكنت أنا يديه، فكان يقي عينيه بيديه»[20]. وهذا تشبيه بليغ لا يحتاج إلى شرح أو تعليق.

وإذا كان ابن الحنفية قد عانى من وضعيته كـ «يد» تقي العينين، وليس كإحدى هاتين «العينين»، فإنه قد عانى أكثر من التعيير الذي تعرض له مراراً بسبب أمه من خصمه اللدود ابن الزبير. فقد عيّره يوماً بأن شبه وضعيته إزاء أخويه بـ «العسيف الذي لا يؤامّر ولا يشاور» (والعسيف: الأجير). وقد رد عليه ابن الحنفية معترفاً، في تواضع، بسمو مقامهما فقال ولكنهما «أخوي وشقيقي وكنت أعرف لهم فضلهم ونسبهم وقرابتهم من الرسول (ص) وقد كانوا يعرفون لي في الحق مثل ذلك وما قطعوا أمراً دوني منذ عقلت»[21]. وخطب ابن الزبير يوماً فنال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه ابن الحنفية فرد ابن الزبير قائلاً: «عذرت بني الفواطم يتكلمون، فما بال ابن الحنفية؟ فأجابه ابن الحنفية بأن علاقته بالفواطم من جهة أبيه علاقة صميمة فقال: يا ابن رومان، وما لي لا أتكلم، أليست فاطمة بنت محمد حليلة أبي وأم اخوتي...»[22].

والشخص الذي يعاني من مثل هذه «الأشياء» لا بد ـ في نظر التحليل النفسي على

---

(١٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٤٤.
(٢٠) ذكرته وداد القاضي نقلاً عن عدة مصادر في: القاضي، نفس المرجع، ص ٧٩.
(٢١) نفس المرجع، ص ٨١.
(٢٢) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٨٩.

الأقل - من أن يبحث له عن تعويض. وإذا نحن بحثنا في سيرة ابن الحنفية عن خصلة أو خصال يمكن أن يعوض بها «النقص» الذي يعاني منه على مستوى النسب من جهة الأم فإننا سنجد، على الأقل، خصلتين اثنتين: الأولى الشجاعة في القتال وقد ظهر ذلك منه في حرب الجمل رغم قوله عنها إنها «فتنة ظلماء»، وقد شهد له بالشجاعة من شهد الحرب ومدحه بعض الشعراء بسبب ذلك[23]. أما الخصلة الثانية، وهي التي تهمنا هنا أكثر، فهي «العلم». فقد عرف ابن الحنفية برواية الحديث «واعتبر بعض المحدثين حديثه الذي يرويه عن علي - أبيه - عن الرسول أصح الاحاديث إسناداً وأكثرها عدداً. وكان هو نفسه يعتز بذلك». وكان يضع هذه الخصلة في مقام «التعويض» عن النقص الذي كان يعانيه ازاء أخويه الحسن والحسين، دليل ذلك قوله «الحسن والحسين أشرف مني وأنا أعلم بحديث أبي منهما»[24].

«العلم»، ذلك هو الميدان الذي انصرف إليه ابن الحنفية ليحقق فيه ذاته. وقد وظف المختار بن أبي عبيد هذا الجانب توظيفاً واسعاً لإثبات أحقية ابن الحنفية بالإمامة. والحق أن **نظرية الإمامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيات إنما ترجع إلى هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه: «العلم»**، أي رواية الحديث. وبما أن أكثر الأحاديث التي رواها ابن الحنفية قد رواها عن أبيه فإنه سرعان ما وجدت السياسة سبيلاً إلى إعطاء مضمون آخر لهذه العلاقة التي تربطه بأبيه والتي يتميز بها عن أخويه. ذلك أن رواية ابن الحنفية لـ «العلم» عن أبيه ستتحول إلى **«وراثة العلم» عنه**، ولكن لا «العلم» بمعنى الحديث النبوي وحسب بل «العلم» بمعنى **«سر التأويل»** وبكيفية عامة **«أسرار العلوم»**. وإذن فما سيربط إبن الحنفية بأبيه هو شيء أكثر كثيراً من مجرد البنوة الجسدية، أو النسب الدموي، بل سيربطه به شيء أسمى، انه **«البنوة الروحية»**، أو النسب الروحي. وقد ركز أنصاره على هذا الجانب تركيزاً خاصاً في دعايتهم له حتى اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه، وذلك إلى درجة أن مؤلفاً أشعرياً مرموقاً معروفاً بحسه النقدي هو الشهرستاني لم يمنعه تحرّيه من أن يكتب عن ابن حنفية قائلاً: «والسيد محمد بن الحنفية كان كثير العلم غزير المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في العواقب قد أخبره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن أحوال الملاحم وأطلعه على مدارج المعالم، وقد اختار العزلة، فآثر الخمول على الشهرة. وقد قيل إنه كان مستودعاً علم الإمامة حتى سلم الأمانة إلى أهلها وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها»[25].

وإذا كان الشهرستاني يوظف في عباراته تلك مفاهيم لم تتبلور صيغتها ولا تحدد معناها الاصطلاحي في الأدبيات الشيعية إلا في مراحل لاحقة، فإن مضمون ما حكاه عنه وبالخصوص «وراثة العلم السري» من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالم، أي علم الغيب، كما سنرى) قد وصف به ابن الحنفية من طرف المختار نفسه الذي أضفى عليه ألقابا

---

(23) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(24) محمد بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٥، ص ٧٥.

(25) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١٥٠.

خاصة تفيد هذا المعنى، وبالخصوص لقب «الوصي» ولقب «المهدي» اللذين أصبحا منذ ذلك الوقت ركنين رئيسيين في نظرية الإمامة عند الشيعة كما سنرى. أما الآن فلنعد إلى المختار ولننظر معه كيف وظف هذين المفهومين وما ترتب عن ذلك من نتائج.

- ٣ -

من الصعب جداً، إن لم يكن من الممتنع تماماً، الفصل بين آراء المختار كشخص والآراء المنسوبة إلى «كيسان» أو غيره من الأشخاص الذين عاصروه أو عاشوا بعده ممن ينتمون بصورة أو بأخرى إلى حركته. وإذا كان مما لا يحتمل الشك أن المختار قد عمد إلى توظيف فكرة المهدي وفكرة الوصي ورموز أخرى سنشير إليها بعد قليل فإنه لا أحد يستطيع أن يتبين المدى الذي وقف عنده المختار في هذا المجال ولا المساهمات الخاصة بهذه الشخصية أو تلك، أو هذه الجماعة أو تلك، من الشخصيات والجماعات التي ساهمت زمن المختار أو بعده في إغناء ذلك الصرح الميثولوجي الذي شيد حول الإمامة بالارتباط، بصورة أو بأخرى بمحمد بن الحنفية والذي قدم الأساس والإطار لنظرية الإمامة الشيعية بمختلف تلويناتها. أما التمييز بين مراحل من «التطور» في ذلك الصرح الميثولوجي المشيد حول إمامة ابن الحنفية فهو تمييز لا يعتمد إلا على مجرد التخمين والتحكم[٢٦]. وهذا راجع أولاً إلى أن مصادرنا لا تمدنا إلا بشذرات ومرويات متناثرة ينقلها مؤرخو الفرق والمؤلفون في الطبقات والأنساب، وكل واحد منهم يصنفها أو يوزعها حسب المقاييس التي يعتمدها، وفي الغالب ما يقرأ السابق من الأفكار باللاحق منها، ويقرأ اللاحق بالسابق، من دون اعتبار للزمن ولا للظروف السياسية التي قد تكون أملت هذه الفكرة أو تلك، إلا في النادر.

وهكذا يختلف تصنيف الفرق وتوزيع الأفكار والأشخاص من مؤرخ إلى آخر. والأكثرية من المؤلفين القدامى يعتبرون المختار صاحب فرقة خاصة يسمونها باسمه (المختارية) ويدرجونها إلى جانب «الكيسانية» نسبة إلى كيسان صاحب المختار و«السبئية» نسبة إلى ابن سبأ و«الغلاة» ويقصدون بهم أولئك «المفكرين» الذين شيدوا ميثولوجيا الإمامة متخذين هذا الإمام أو ذاك محوراً لها، ثم تُفرع كل واحدة من هذه الفرق إلى فروع تسمى بأسماء أشخاص عرفوا برأي خاص في هذه المسألة أو تلك، داخل هذه الفرقة أو تلك. وكثيراً ما نجد هذا الفرع، أو الشخص صاحب الرأي، يدرج ضمن فروع هذه الفرقة عند هذا

---

(٢٦) حاولت وداد القاضي في كتابها: **الكيسانية في التاريخ والأدب**، أن تقيم نوعاً من «التدرج التاريخي لعقيدة الكيسانية». ومع أن مجهودها العلمي من حيث البحث والتفتيش والتحري مجهود جيد تماماً فإن رغبتها في الاحتفاظ لمحمد بن الحنفية بشخصية العالم الزاهد في الحكم الورع الكاره للسياسة... الخ، قد جعلها تمارس نوعاً من التحكم في النصوص. لقد حاولت أن تعتمد أسلوب أهل الحديث في التعامل مع الرواة، أسلوب نقد السند، وهذا شيء مهم، غير أنها كثيراً ما تعمد إلى التشكيك في نصوص أكدت هي نفسها عدالة رواتها، وذلك لكون مضمونها لا يتسق مع فكرتها المسبقة عن شخصية ابن الحنفية أو مع «التدرج التاريخي» الذي افترضته افتراضاً انطلاقاً من فكرتها المسبقة تلك.

المؤرخ ويدرج في فرقة أخرى عند مؤرخ آخر. أما «كيسان» فقد اختلفوا في تحديد هويته، فبعضهم يجعله هو المختار نفسه وبعضهم يجعله مولى لعلي بن أبي طالب أو لمحمد بن الحنفية. والراجح الآن هو أن كيسان لقب لرجل اسمه أبو عمرة كان صاحب شرطة المختار وحاجبه وكان مولى لقبيلة بجيلة وأميراً للموالي.

وأمام هذه المعطيات لا بد من اعتماد قدر أكبر من المرونة في التصنيف والتحقيب. وبما أن موضوعنا هنا ليس التأريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بل «الحفر» في العقل السياسي العربي، فإننا سنعتبر جملة الآراء والأفكار التي يصنفها مؤرخو الفرق إلى مختارية وكيسانية وسبئية وغلاة، سنعتبرها تنتمي إلى مجال ايديولوجي واحد هو ذلك الذي اتخذ محمد بن الحنفية مرجعية له. وإذا كان هذا المجال الايديولوجي قد تبلور بصورة واضحة مع حركة المختار فإن الشعارات التي رفعت فيه والأفكار التي روجت داخله لم تظهر فجأة ولا مرة واحدة، **بل إن حركة المختار نفسها إنما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة ايديولوجية ذات طابع ميثولوجي كانت تشكل تياراً بارزاً في صفوف أنصار علي بن أبي طالب منذ الاعداد للثورة على عثمان**. إنه التيار الذي ينسب إلى عبد الله بن سبأ الذي تحدثنا عنه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤). ويبدو أن اسم «السبئية» قد أطلقه الأمويون في الأصل على أنصار علي، وكانت غالبيتهم من اليمن. وقد رأينا قبل كيف أن زياداً والي معاوية على الكوفة قد أطلق اسم «الترابية السبئية» على جماعة من أنصار علي كانوا يردون على لعن علي على المنابر بالكوفة بلعن معاوية، وكان على رأسهم حجر بن عدي الكندي وقد سيّر زياد خمسة عشر شخصاً منهم إلى معاوية وفي مقدمتهم حجر بن عدي وقد اتهمهم زياد بخلع معاوية والتحريض على الثورة وأشهد سبعين رجلاً عليهم وبعث بذلك كله إلى معاوية فقتل سبعة منهم سنة ٥١هـ في مقدمتهم حجر بن عدي. ومن المستبعد جداً أن تكون لهذه الجماعة علاقة بأفكار ابن سبأ الغالية. فالمصادر السنية تعطف على حجر بن عدي وتترحم عليه. ويروى في هذا الصدد أن معاوية مر حين حج على عائشة زوجة النبي (ص) فقالت له: «أما خشيت الله في قتل حجر وأصحابه؟ قال: لست أنا قاتلهم، إنما قتلهم من شهد عليهم»[٢٧]. ولا تسجل المصادر السنية من أخطاء معاوية أكبر من قتله لهذه الجماعة. وإذن فمن المستبعد تماماً أن يكون وصف زياد لهذه الجماعة بـ «السبئية» دليلاً على أنهم كانوا من أتباع عبد الله بن سبأ، وإنما سماهم كذلك، فقط لكونهم يمنيين لا غير، أو بالأحرى لكونهم من أنصار علي من أهل اليمن.

على أنه إذا كانت جماعة حجر بن عدي منزهة من «الغلو» كما يفهم ذلك من مصادرنا السنية فإن هذه المصادر نفسها تجمع على انتشار الغلو ومراكزه في الكوفة وبين القبائل اليمنية من سكانها خاصة. وهذا يفسره ما قدمناه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) من معطيات حول المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شمال اليمن (ذو الخلصة أو الكعبة

---

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٣٢.

اليمنية) والتي كانت تحج إليها وتعبد أصنامها قبائل بجيلة وكندة وخثعم وغيرها. لقد انتقلت هذه القبائل كما قلنا إلى الكوفة زمن الفتح. وكانت الكوفة والمدائن والحيرة قد عرفت مراكز هرمسية قبل الفتح فأصبح تراثها وتراث القبائل المتنقلة إليها من اليمن يشكل «المعتقدات القديمة» في هذه الناحية التي سرعان ما بدأ توظيفها في الصراع السياسي. ولا بد من التأكيد هنا على حضور المعتقدات اليهودية في هذا التراث خصوصاً وقد كانت اليهودية المتهرمسة منتشرة في اليمن وبين سكانه منذ عصور سابقة.

من مراكز الغلو في الكوفة التي احتفظت لنا المصادر بأخبار عنها مركزان كانت تشرف عليهما امرأتان ناعطيتان يمنيتان، من بني ناعط من همدان[28]. يذكر الطبري «إن هند بنت المتكلفة الناعطية كان يجتمع إليها كل غال من الشيعة فيتحدث في بيتها وفي بيت ليلى بنت قمامة المزنية - الناعطية - وكان أخوها رفاعة بن قمامة من شيعة علي وكان مقتصداً [= غير مغال في تشيعه] فكانت لا تحبه». وكان من جماعة المغالين هؤلاء رجال من اليمن يذكر الطبري بعض أسمائهم وكانوا من أتباع المختار ورجاله. ومعروف أن همدان والناعطيين منها، كانت من أخلص الناس لعلي، وكان من تلامذة ليلى الناعطية امرأتان كان لهما دور في حركة الغلو هما الميلاء صاحبة أبي منصور العجلي - الذي سنتحدث عنه بعد - وحميدة التي يقول عنها الجاحظ انها كانت لها رئاسة في الشيعة[29]. ويذكر الجاحظ كذلك أن ليلى الناعطية كانت «ترقع قميصاً لها وتلبسه»[30] وانها كانت من النساك والزهاد[31].

وإلى جانب مراكز الغلو التي كانت تديرها الناعطيتان وغيرهما من النساء كانت هناك مراكز أخرى في الكوفة والمدائن وغيرها لنوع آخر من الغلو يجد مصدره لا في المراكز الهرمسية اليمنية بل في تلك المراكز المماثلة لها التي كانت منتشرة في شرق الجزيرة والتي كانت مأوى للرهبان المتهرمسين ولغيرهم من ادعياء النبوة وعلى رأسهم مسيلمة الحنفي. فلقد كان هذا الأخير يطوف في أسواق هذه الناحية مثل سوق الابلة وسوق الانبار وسوق الحيرة «يلتمس الحيل والنيرنجات وأخبار المنجمين والمتنبئين»[32]. وعندما انتهت حروب الردة وخضع أتباعه للإسلام بالقوة بقي بعضهم محافظاً على الولاء له تذكر المصادر منهم عبادة بن الحارث من بني حنيفة المعروف بـ «ابن النواحة»، وهو الشخص الذي كان مسيلمة قد بعثه إلى النبي (ص) يدعي مشاركته في النبوة ويطلب منه نصف الأرض (الفصل السادس، الفقرة ٢). لقد بقي ابن النواحة هذا هو وجماعة من أصحابه مخلصين لمسيلمة وتعاليمه ويدينون بنبوته إلى أن علم

---

(٢٨) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٢٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٣٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٣)، ص ٣٧.

(٣١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٨.

(٣٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٣٦٩.

بـذلك عبـد الله بن مسعود عـامل عمـر بن الخطاب عـلى الكوفـة فقاتلهم[33]. ولا شـك أن أتباعهم بقوا هناك محافظين على تعاليم مسـيلمة، فالعقائـد، كما هـو معروف، لا تموت بقتل أصحابها. وقد نشط هؤلاء زمن المختار، زمن الغلو وانبعاث المعتقدات القديمة. وكان لبعض رجال قبيلة عجل من عبد قيس من ربيعة التي كانت منازلها شرق الجزيرة وكانت فيها مراكـز هرمسية، كان لهذه القبيلة دور كبير في الغلو كما سنرى بعد قليـل. وأخيراً وليس آخـراً لا بد من الإشارة إلى الموالي، في الكـوفة والمـدائن والحيرة وغـيرها، وقـد كان الغلو قـد انتشر فيهم انتشـاراً وكان أمـيرهم، كما ذكـرنا، هـو كيسان مـولى بجيلة صـاحب المختـار. وتذكـر بعض المصادر أن أهل المدائن كانوا غلاة كلهم[34] ومن دون شك فقد كان لعقائد المزدكيـة والمانـوية وعقائد الصابئة والمنداثيين نوع من الحضـور في هذا الوسط.

نظم المختار حركته وسط هذا المجتمع المختلط عرقياً وعقائدياً. وبما أن قضيته الوحيدة هي تحقيق طموحه السياسي فقد جعل الغاية تبرر الـوسيلة، فتقمص شخصية الكـاهن، بل شخصية مدعي النبوة، مستعيداً نموذج «مسيلمة الكذاب»، ولكن مع هـذا الفارق وهـو أنه جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصاً أمام «أشراف العـرب» من الشيعة. لقد قدم نفسه إليهم منتـدباً لمحمد بن الحنفية، مكلفاً من طرفه بالقيام بـ «الأمر» له جاعلاً منه المهدي والوصي. قال في خطبة له أمـام جماعـة من هؤلاء «الأشراف» وكان قـد استدعاهم إلى منزله بمجـرد وصولـه إلى الكوفـة قادمـاً من مكة سنـة ٦٤هـ ليدعـو باسم ابن الحنفية. قال: «وأما بعد، فإن المهدي ابن الوصي، محمد بن علي، بعثني إليكم أميناً ووزيراً، ومنتخباً وأميراً، وامرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»[35]. وقد كرر ذلك في صك البيعة لـه سنة ٦٦هـ بعـد فشل حـركة ابن صرد وانضـمام «أشراف العرب» من الشيعـة إليه وعـلى رأسهم مالك بن الأشتر وانتصاره على عامل ابن الزبير على الكـوفة، فقـد قال لهم: «تبـايعون على كتاب الله وسنة نبيه والـطلب بدمـاء أهل البيت وجهـاد المحلين والدفـع عن الضـعفاء وقتـال من قاتلنـا». وكان قد خطـب فيهم خطبـة مسجوعة على طريقة سجع الكهان فيهـا نفحة من ادعـاء النـبوة، فكان مما قاله فيها: «الحمد لله الـذي وعد وليـه النصر وعدوه الخسر، وجعله فيـه إلى آخر الـدهر، وعـداً مفعولاً، وقضاء مقضياً... أيها الناس: انه رفعت لنا راية، ومدت لنا غاية، فقيـل لنا في الـراية: إن ارفعـوها ولا تضعوها، وفي الغاية: ان اجروا إليها ولا تعـدوها، فسمعنـا دعوة الـداعي ومقالـة الواعي، فكم من نـاع وناعية لقتلى في الواعية، وبعداً لمن طغى وأدبر وعصى وكذب وتولى. ألا فادخلوا أيها الناس فبايعوا بيعة هدى، فلا والذي جعل السماء سقفاً مكفوفاً والأرض فجاجاً سبلاً، مـا بايعتم بعـد بيعة عـلي بن أبي طالب وآل عـلي أهدى منها»[36].

«الـطلب بدمـاء أهل البيـت»، و «الـدفع عن الضعفـاء» هما القضيتـان اللتان ركبهـا

---

(٣٣) جابر عبد العال، حركة الشيعة المتطرفين، ص ١٨، ذكره: عـلي سامي النشار، نشأة التفكـير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨.

(٣٤) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٢.

(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٠٥.

(٣٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٤٧.

المختار كما بينا سابقاً وقد وظف في حركته من أجلها، فضلاً عن سجع الكهان، جملة أفكار ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الإمامة. وهذه الأفكار والأطروحات التي تعرضها كتب الفرق كآراء منفصلة مستقلة بنفسها هي في الحقيقة عناصر تشكل البنية التي تقوم عليها ميثولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم. وفي الفقرة التالية والتي بعدها سنرى كيف أن الوصية وادعاء «العلم السري» أو النبوة، والبداءة، من جهة والمهدية والغيبة والرجعة من جهة أخرى كلها عناصر في بنية نظرية لها منطقها الداخلي الذي لا يخلو من تماسك منطق يلتمس الصدق والمصداقية في المماثلة العرفانية (بخصوص المماثلة العرفانية انظر كتابنا بنية العقل العربي القسم الثاني، الفصل الثاني).

- ٤ -

رأينا في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤) أن السبئية هم أول من أطلق على علي بن أبي طالب لقب «الوصي»، والمقصود هو أن النبي (ص) أوصى له بالإمامة من بعده. وقد وظف المختار هذا اللقب فوصف محمد بن الحنفية بـ «ابن الوصي». ولم يكن في حاجة إلى تبريره ولا حتى إلى الترويج له فلقد كان لقب «الوصي» كلقب لعلي شائعاً في الوسط الذي كان يتحرك فيه المختار، وسط السبئية في الكوفة. ووصف ابن الحنفية بكونه «ابن الوصي» لا يثير أي اعتراض إلا من طرف من لا يعترف بالوصية. ولن يمر وقت طويل حتى تظهر في صفوف السبئية والغلاة حول الوصية آراء تقول بأن علياً أوصى لابنه ابن الحنفية، مما سيجعل منه، ليس فقط «ابن الوصي»، بل أيضاً «الوصي» نفسه. وهذه مسألة خطيرة، لأن تخصيص ابن الحنفية بـ «الوصية» يسقط حق الحسن والحسين في الإمامة.

ولتجنب هذه النتيجة قال بعضهم بأن الحسين هو الذي أوصى لابن الحنفية. وقد شيد أحد منظري الكيسانية واسمه عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، صاحب إبن سبأ، نظرية في «الوصية» وظف فيها مفهوم «الأسباط» وقال إن بني هاشم هم «أسباط المسلمين» معتمداً في ذلك على المماثلة مع أسباط بني اسرائيل، أي أئمتهم الذين جاؤوا بعد الأنبياء، وفي القرآن: ﴿وما أنزلنا إلى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط﴾ (البقرة ٣٦) وأيضاً: ﴿وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطاً أمماً﴾ (الأعراف ١٦٠). وهكذا فكما أن النبوة وسمو المنزلة لم يكونا في جميع أبناء يعقوب، جد بني اسرائيل، وإنما في أربعة منهم هم لاوي ويهودا ويوسف وابن يامين، وهم الذين خرجت من ذريتهم الأنبياء والملوك فشرف الباقي بشرفهم، فكذلك الحال في بني هاشم: فالإمامة والملك في أربعة منهم فقط، هم علي والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية، وبهم شرف بنو هاشم وعلت منزلتهم، بل بهم «يُسقى الخلق الغيث ويقاتل العدو وتظهر الحجة وتموت الضلالة... وهم كسفينة نوح من دخلها صدق ونجا ومن تأخر محق وغوى».

ومن المماثلة مع تاريخ بني اسرائيل إلى المماثلة مع الأشياء التي وردت في القرآن موضوع قَسَم. وبما أن القسم لا يكون إلا بالأشياء العظيمة فإنه لا يعقل - في نظر ابن حرب - أن يقسم الله في القرآن بـ «التين» و «الزيتون»... الخ وهو يقصد الشجرتين المعروفتين، بل لا بد أن يكون لقوله تعالى: ﴿والتين والزيتون وطور سينين، وهذا البلد الأمين﴾ معنى آخر غير معناه

الظاهري، وبالتالي لا بد من تأويل. ويقرر ابن حرب أن المقصود بـ «التين» هو علي بن أبي طالب وبـ «الزيتون»: الحسن، وبـ «طور سينين»: الحسين، أما «البلد الأمين» فهو محمد بن الحنفية. فبهؤلاء أقسم الله في الآية المذكورة، «وإنما أقسم بهم لأنهم الائمة والجلة وعماد الاسلام وقوامه». وإذا سألنا ابن حرب: لماذا لم يدخل القرآن في هذا القسم الرسول (ص)؟ فإنه يجيب: إن الله لا يقسم به «وإن كان أحق بالتعظيم منهم»لأنه كان في «دار العلانية»، له الكلمة العليا والناس له تابعون، بينما كان علي وبنوه في «دار التقية». فقد غصبت منهم حقوقهم فاضطروا إلى نوع من المسالمة والمهادنة فكان القسم بهم إشارة إلى عظيم قدرهم وتذكيراً به. ومع أن هؤلاء الأسباط الأربعة يشتركون جميعاً في علو المنزلة والاختصاص بالإمامة فإن كل واحد منهم يتميز بخاصية عرفت فيه أكثر من غيره. وقد ظهر ذلك جلياً في الدور الذي قام به كل منهم وفي طريقة تعامله مع الإمامة. ولذلك ميز القرآن بينهم فرمز لكل منهم برمز خاص. وهكذا فعلي بن أبي طالب رمز له بـ «التين» لأنه «سبط إيمان وأمن» ورمز للحسن بـ «الزيتون» لأنه «سبط نور وتسنيم» (الزيتون: زيت = مصباح...) ورمز للحسين بـ «طور سينين» لأنه «سبط حجة ومصيبة» (= مأساة كربلاء). وأما ابن الحنفية فقد رمز له بـ «البلد الأمين» لأنه رابع الأئمة وآخرهم فاجتمعت فيه «خصال عجيبة» تسمو به عن الثلاثة السابقين، ومن هنا كان هو «الإمام» وهو «المهدي» وهو «الوصي»: أوصى له أبوه. وإذا كان الحسن والحسين قد خرجا قبله للمطالبة بالإمامة فهما لم يفعلا ذلك إلا بإذنه، فهو الذي أذن للحسن بالخروج لمحاربة معاوية أولاً ثم أذن له بمصالحته بعد ذلك، وهو الذي أذن للحسين بالخروج لمحاربة يزيد، وعندما حدثت مذبحة كربلاء انتدب المختار بن أبي عبيد للانتقام وأخذ الثأر ففعل[37].

وكان أتباع ابن حرب يقولون إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد نصبه إماماً وإن روحه قد تحولت إليه ثم انتقلوا بعده إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الذي قام يطالب بالإمامة مدعياً الوصية من أبي هاشم، وكان يقول بالتناسخ متأولاً حديثاً روي عن النبي (ص) يقول: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»، وقال إن الأرواح تنتقل من جسد إلى آخر وتتعارف خلال هذا الانتقال. وهكذا فروح الله كانت في آدم ثم انتقلت عبر الأنبياء حتى اتصلت به هو، فهو إذن روح الله وهو نبي، ولذلك قال بما يشبه أن يكون ديناً جديداً إذ أنكر القيامة وقال إن الدنيا لا تفنى وأحل الخمر وغيره من المحرمات متأولاً قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا اتقوا وآمنوا﴾. وبناء عليه قال: من عرف الإمام فليصنع ما يشاء، فقال بعدم وجوب الصلاة والصوم... الخ وزعم أن العبادات الواردة في القرآن هي رموز لأشخاص من آل البيت. وقد نجح عبد الله بن معاوية هذا في تنظيم حركة قوية في ايران، أواخر الدولة الأموية، كانت أشبه ما تكون بحركة المختار. وقد نافس حركة العباسيين هناك على الدعوة إلى «الرضا من آل محمد» ثم صار يدعو لنفسه. وقد عرف اتباعه بـ «الجعفرية» نسبة إلى جده

---

(٣٧) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقالات والفرق (طبعة طهران، ١٩٦٣)، ص ١٧ ـ ٣٠.

وبـ «الجناحية» نسبة إلى كنية هـذا الأخير (ذي الجناحين). وكـان أكبر دعـاته عبـد الله بن حارث وإليه تنسب هـذه الحركـة أحياناً (الحارثية). وقد تمكن منـه، في النهايـة، أبو مسلم الخراساني فقتله ـ أو أرسله إلى الأمويين فقتلوه[٣٨]. وسيطول بنا الحديث لو أخذنا نستعرض آراء الفرق الأخرى التي تفرعت عن الكيسانية بعد موت محمد بن الحنفيـة وابنه أبي هـاشم، فلقد كانت جميعاً «تيارات» في حركة واحدة، وكان موت ايمتها أو زعمائها هـو السبب الرئيسي في تفرقها وانقسامها إلى فرق فرعية. ومع ذلـك فقد بقيت الكيسـانية حيـة بشكل أو بـآخر، وبقي محمد بن الحنفية رمزاً حياً في مخيال كثير من الجماعات.

من ذلك ما ذكره الطبري من أن أحد دعاة القرامطة، واسمه الفرج بن عثمان، جعل نفسه «داعية المسيح ـ وقال انه ـ هو عيسى وهـو الكلمة وهـو المهدي وهـو احمد بن محمـد بن الحنفية وهـو جبريل. وذكر أن المسيح تصور له في جسم انسان وقال له: انك الداعية وانك الحجة... وعرّفه الصلاة أربع ركعات: ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها، وإن الآذان: الله أكبر (أربع مرات) واشهد ان لا إلـه إلا الله مرتين واشهد أن آدم رسـول الله... وان نوحـاً... وان ابراهيم... وان موسى... وان عيسى... وان محمداً... واشهد ان احمد بن محمد بن الحنفية رسول الله...» وأن الفـاتحة التي يجب أن تقرأ في الصلاة هي من القرآن «المنزل» على أحمد بن محمد بن الحنفية، وان القبلة والحج إلى بيت المقدس... وأن الصوم يومان في السنة... والنبيذ حرام والخمر حلال... الخ[٣٩].
ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جماعات من قبيلتي بجيلة وخثعم كانت في صفوف القرامطة بالكوفة وقد انتقل بعضها إلى صفوف ثورة الزنج[٤٠]. فليس غـريباً إذن أن يبقى ابن الحنفيـة «الرمز» حياً في الذاكرة الشعبية لهذه القبائل اليمنية التي تحمل معها موروثاً قديماً من العقـائد يرجع إلى ما قبل الإسلام إلى ذي الخلصة أو الكعبة اليمانية.

من جميع ما تقدم نستطيع أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن «الوصية» التي وضعت في الأصل ضد «الاختيار» ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته قـد خضعت هي الأخرى لأنواع من «الاختيار»: كل حزب أو فريق يختـار الشخص الذي يـدعي له الـوصية داخل ذرية علي أو خارجها. لقد اعتمـدت الوصية منذ تـوظيفها زمن المختـار في محمد بن الحنفية على «النسب الروحي»، على وراثة «العلم السري» مما فتح باباً واسعاً لانتقال الوصية عبر أشخاص لا تربطهم علاقة النسب الطبيعي، فادعى كل من «خدم» إماماً من الايمة أنه أوصى إليـه وأورثه «العلم السري». ذلـك ما جعـل الميثولـوجيـا تعيش وتـزدهـر في أوسـاط الشيعة. فبما أن التشيـع يقوم أسـاساً عـلى رفض مبدأ «الشـورى» والاختيار، وبـالتالي رفض العقلانية في السيـاسة، وبمـا أن السياسـة تقوم دومـاً على نـوع من «الاختيار» يفـرضه ميـزان القوى، فإن التمسك بـ «الوصية» جعل من الضروري تبرير «الاختيار» الذي يفـرضه ميـزان

---

(٣٨) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٣٥؛ النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٢ ـ ٣٤، والأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٦٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٦٠٢ ـ ٦٠٣.

(٤٠) كان زعيم الزنج علي بن محمد من قبيلة عبد القيس وقد قلّد المختار في القول بالعلم بالغيب وفي أشياء أخرى. انظر: فيصل السامر، ثورة الزنج (بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١).

القوى، لفائدة هذا «الوصي» أو ذاك، فكانت وراثة «العلم السري»، الذي هو مضمون «الوصية»، هي التبرير الوحيد الممكن، على أن «الوصية» لا تعني فقط وراثة «النسب الروحي» بل تعني أيضاً انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الماضي إلى الحاضر. لقد كان علي بن أبي طالب رمزاً للمساكين والضعفاء، و «الوصية» التي انتقلت منه إلى أبنائه ومنهم إلى «الأوصياء» الآخرين لم تكن تعني انتقال الإمامة كمجرد زعامة سياسية وحسب، بل إن «الوصية» تعني أيضاً الوصية بالضعفاء والفقراء والمساكين... إنها من هذه الناحية تعبير عن الانتقال بآمال الماضي التي لم تتحقق إلى الحاضر رجاء أن تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي تمسك به الشيعة وهو أن الوصية جزء أساسي من مهام الإمام فهو لا يجوز أن يترك الناس بدون الوصية لمن يخلفه. فهو لم يكن إماماً لنفسه بل كان من أجل تحقيق آمال الضعفاء... الخ. وسواء حقق منها شيئاً في حياته أو لم يحقق فإن واجب الإمامة يفرض عليه دفع «الأمانة» إلى من سيقوم بها. الوصية من هذه الناحية تعبر عن رفض الإعتراف بالفشل، إنها تأكيد للاستمرارية. ولكن الاستمرارية، استمرار الآمال... لا يكفي فيها الانتقال بالمطامح من الماضي إلى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال بها إلى المستقبل أيضاً. إن الماضي والحاضر هما دائماً من أجل المستقبل. ومن هنا كان الانشغال بالمستقبل جزءاً من ايديولوجية الوصية.

كان المختار واعياً تماماً لما يشغل الناس في الكوفة، خصوصاً الضعفاء منهم والموالي. لقد حدد منذ اعتزامه القيام لتحقيق مشروعه السياسي القضيتين اللتين سيوظفهما لكسب جموع الموالي والضعفاء العرب إلى جانبه، وذلك حين قال لابن الزبير: «إني لاعرف قوماً لو أن لهم رجلاً له رفق وعلم بما يأتي لاستخرج منهم جنداً تغلب به أهل الشام». لماذا الربط بين القضيتين وما وجه العلاقة بينهما؟

«الرفق بالضعفاء»، وهم أساساً الموالي معناه تمتيعهم بحقوق «المواطنة» في الأمة الاسلامية، وبالتالي الاعتماد عليهم كـ «جند» مع كل ما يستتبع ذلك من اشراكهم في العطاء والمسؤوليات... الخ، ولكن هل يكفي ذلك لتعبئتهم؟

إن التعبئة تبدأ بتجنيد المخيال الاجتماعي الديني... الخ. وقضية الضعفاء دائماً هي «الغد». الضعيف يعيش يومه مشغولاً بغده، بلقمة العيش. ولذلك فـ «العلم بما سيأتي» هو عنده قضية القضايا: ماذا يجيء المستقبل، متى ستتغير الأوضاع... الخ، مشكلة المصير هي مشكلة الضعفاء أما الأغنياء فهم يصنعون مصيرهم بأموالهم...

«الرفق بالضعفاء» و «العلم بما سيأتي» قضيتان متلازمتان: الرفق بهم سبيل للاتصال بهم في الحاضر، أما العلم بما سيأتي فهو سبيل تجنيدهم من أجل المستقبل، من أجل التضحية في سبيل التغيير الذي ينشدون. إن ايديولوجية «العلم بالغيب» هي ايديولوجية المحرومين، الايديولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتبشرهم بالفرج، مثلها في ذلك مثل ايديولوجية «الوصي» التي تعني الانتقال بالأمل من الماضي إلى الحاضر. وسنرى كيف أن

ايديولوجية «المهدي» تعني أساساً الانتقال بـذلك الأمـل في العدل والانتقـام من الظالمـين إلى المستقبل.

أدرك المختار إذن أهمية تلازم هاتين القضيتين فجمع بينهما: لقد اتجه إلى العبيـد ونادى «إن ابا عبد التحق بنا فهو حر» واستمال الموالي بأن تحـالف مع أمـيرهم كيسان أبي عمـرة فجعله صـاحبه وصـاحب شرطته ثم أذاع أنه يأتيه «العلم بما سيأتي» وأن جبريل يخبره بذلك. ولما كان «العلم بمـا سيأتي» مـرتبطاً في خيـال النـاس بـالكهان وسجعهم فقـد اصطنـع المختار السجـع طريقة في مخاطبة الجمهور وأوهمهم أن ذلك مما يوحى إليه... الغاية تبرر الوسيلة. والحق أن المختار لم يدع أنه صـاحب «قرآن» ولم يصرح بمعارضته أو تبديله لشرائع الإسلام، بل لقد قام باسم الاسلام، باسم المطالبة بدم آل البيت، بيت نبي الإسلام. إن قضيـته المعلنـة واضحة: الانتقام من «الجبارين» و «الدفع عن الضعفاء» وانصاف المظلومين. وهـذان هما المـوضوعـان الرئيسيان اللذان تناولهما في اسـجاعه. يقول في نموذج من اسجاعه هذه يخبر فيه بقرب انتصاره على عبيـد الله بن زياد: «أما والذي أنزل القرآن، وبين الفرقان، وشرع الأديـان، وكره العصيـان، لاقتلن العصاة من أزد وعمان، ومـذحج وهمـدان» وقال أيضـاً: «ورب العالمـين، ورب البلد الأمين، لأقتلن الشـاعر المهيمن، وراجز المارقين وأولياء الكافرين، وأعوان الظالمين، واخوان الشياطين، الذين اجتمعوا على الأباطيـل، وتقـولوا علىّ الأقاويـل، الا فطوبى لـذوي الأخلاق الحميـدة، والأفعال الشّديـدة، والآراء العتيـدة، والنفـوس السعيدة». وقال في خطبة له: «الحمد لله الذي جعلني بصيراً، ونوّر قلبي تنويراً، والله لأحرقن بالمصر دوراً ولانبشن بها قبوراً، ولاشفين منها صدوراً، وكفى بالله هادياً ونصيراً»[41]. ذلك هـو «الغيب» الذي كـان يعلمه المختار: التبشير بالانتقام من الظالمين والانتصار للمـظلومين وهـو ما كـان يهم الضعفاء والمحـرومين وليس غيب المصـير «الميتافيـزيقي». إن مـا يهمهم هـو «غيب» السيـاسـة وليس «غيب» الدين، وإذا انشغلوا بهذا فمن أجل ذلك.

لم يعلن المختار، رسمياً، عن ادعاء النبوة. ويقال إن كيسان صـاحب شرطته ومستشاره الخاص هو الذي كان يقـول لأتباعه من الموالي إن المختـار يأتيـه الوحي. وهـذا التوزيـع في الأدوار مفهـوم. فـالمختـار الـذي يـريـد أن يضمن إلى جـانبـه «أشراف العـرب» لم يكن من مصلحته الإعلان عن ادعاء النبوة. أما الموالي وضعفاء العرب الذين كانوا في حاجة إلى مثل هـذا «الغيب» فقد تـولى كيسان أبـو عمرة إبلاغهم بـذلـك. ولكي يثبت المختـار ومستشـاره كيسان لهؤلاء أن الوحي كان يأتيه فعلاً عمدا إلى التحايل فيرسـلان من يأتيهـا بالأخبـار سراً وبسـرعة ثم يشيع كيسـان ذلك على أنه نبوة من المختار، حتى إذا مرت أيام جاء «الخبر اليقين» متواتراً يقول به جميع الناس. وواضح أن مثل هـذه التحايـلات تنطوي عـلى مجازفـة خطيرة: فقد يفاجأ المختار بمن يسأله عن أمـر معين يخص المستقبـل القريب فيضـطر إلى الإجابـة دون تدبير سابق، أو قد يضطر إلى تبشير رجاله بالنصر في معركة، فإذا دارت الدائرة عليهم عادوا ساخطين محتجين. وللخروج من مثل هذه المآزق قال المختار بفكرة «البداء»، ومؤداها أن الله كان يرى رأياً فأخبر به المختـار ثم بدا لـه أمر آخر بعد ذلـك. هذا مـا حصل عنـدما وعـد

---

(41) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٣ ـ ٣٥.

أصحابه بالنصر في حربه مع ابن الزبير. وعندما هزم جيشه بالمدائن جاء من بقي منهم يحتج عليه: «وعدتنا بالنصر، فكذبت علينا». فقال له المختار: «إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له». واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿ويمحو ما يشاء ويثبت﴾ (الرعد ٣٩). ومنذ ذلك الوقت صار «البداء» من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يخبر الإمام اتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له وان لم يحصل قال بـ «البداء». لقد جعل المختار «البداء» قرين النسخ. البداء في الاخبار والنسخ في الشريعة، وقال أصحابه إذا كان الله قد نسخ احكاماً أمر بها فلماذا لا نقبل منه أن ينسخ أمراً أخبر به[42].

كان المختار خبيراً بمخاييل الضعفاء والمحرومين عارفاً بكيفية تجنيدهم. ولذلك نراه يتخذ جميع الوسائل التي من شأنها أن تضمن له ارتباط أنصاره به، وهم في الجملة من المستضعفين الذين لا يجمعهم إطار «القبيلة» فكان يوظف كل ما يمكن أن يعين على جعلهم «قبيلة روحية». كانت الميثولوجيا لديه تقوم مقام مخيال «القبيلة». وهكذا فبينما كان منهمكاً في تجهيز جيشه لمواجهة عبد الله بن زياد وقع في يده كرسي قديم، فسارع إلى إدعاء انه كرسي علي بن أبي طالب فاتخذ منه رمزاً لتعبئة مخيال رجاله وقال لهم: إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلا وهو كائن مثله في هذه الأمة، وإنه كان في بني اسرائيل التابوت فيه بقية مما ترك آل موسى وهارون وإن هذا الكرسي هو فينا مثل التابوت. اكشفوا عنه. فكشفوا عنه أثوابه وقامت «السبئية» فرفعوا أيديهم وكبروا ثلاثاً. ثم انه خرج إلى المعركة بالكرسي على بغل وقد غطي، يمسكه عن يمينه سبعة رجال وعن يساره سبعة، فقاتل أصحابه على الكرسي وقال الراوي «فقتل أهل الشام مقتلة لم يقتلوا مثلها فزادهم ذلك فتنة فارتفعوا فيه [= المختار] حتى تعاطوا الكفر»[43].

يميل كثير من المصادر إلى أن المختار لم يدع النبوة بنفسه وإنما نسب إليه أصحابه أن جبريل يأتيه بـ «علم ما سيأتي». ولكن المختار فتح بذلك باباً واسعاً لادعاء النبوة. ولما كان من شرط الإمام «المعرفة بما يأتي» ـ وإلا لماذا كان هو الإمام؟ ـ ولما كانت المعرفة بما يأتي وحياً، والوحي نبوة، فإن الإمام بالضرورة نبي أو هو في معنى النبي.

تلك هي النتيجة التي استخلصها أولئك الذين تطلق عليهم كتب الملل والنحل اسم «الغلاة»، أي أولئك الذين غالوا في حق أئمتهم فادعوا لهم النبوة أو ادعوها لأنفسهم، وكثيراً ما يحدث هذا بعد ذاك. كان بيان ابن سمعان النهدي التميمي اليمني من أولئك الذين قالوا بذلك. لقد وظف فكرة «الحلول» ـ أو ما سيدعى بهذا الإسم ـ في تفسير النبوة وتعميمها، فقال بنظرية في النبوة تستغني عن جبريل وتجعل النبي في علاقة مباشرة مع الله. إنه العرفان الهرمسي الذي يفتح الباب لالتباس النبوة بالألوهية فيوصف الإمام بأنه نبي بالحلول بمعنى أن جزءاً من الله قد حل فيه وبه يعلم ما سيأتي وهذا ما يرفعه إلى درجة الألوهية. وبهذا يكون الإمام إلهياً، وبعضهم يجعله إلهاً، وفي نفس الوقت بشراً نبياً. ولكنه يختلف عن البشر

---

(٤٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.
(٤٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

العاديين في كون الجزء الإلهي الذي حل فيه ينتقل بعد وفاته إلى غيره من الأئمة، أو يعود إليه هو نفسه فتكون رجعته. ومن هنا استمرارية النبوة والإمامة وما تنطوي عليه من الأمانة. والوصية تعني حينئذ صورة انتقال الجزء الإلهي في الإمام الحي القائم إلى الذي يخلفه حين ينتصب إماماً.

في هذا الإطار يجب أن نفهم نظرية الغلاة في النبوة والألوهية. وفي مقدمة ذلك نظرية بيان بن سمعان الذي كان من الأوائل الذين دشنوا القول في هذا الموضوع. ويقدم لنا الشهرستاني ملخصاً مركزاً لنظريته في العبارات التالية: «قال: حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده، فبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر وبه قلع باب خيبر وعن هذا قال: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية بنور ربها مضيئة: فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة والنور الإلهي كالنور في المصباح. قال: وربما يظهر علي بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله: ﴿هل ينظرون [= ينتظرون] إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (المائدة ٩٣)، أراد به علياً: فهو الذي يأتي في الظلل، والرعد صوته والبرق تبسمه». ثم ادعى بيان انه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ ولذلك يستحق أن يكون إماماً وخليفة «وذلك هو الجزء الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة... وكتب [= بيان بن سمعان] إلى محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بـ «الباقر» ودعاه إلى نفسه، وفي كتابه: اسلم تسلم وترتقي من سلم فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة... وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ودانوا به وبمذهبه فقتله خالد بن عبد الله القسري» سنة ١١٩هـ وكان قد خرج في جماعة من أصحابه بالكوفة. وتضيف مراجع أخرى ان بيان «كان يعرف الاسم الأعظم [= اسم الله الأعظم] وأنه كان يهزم به العساكر وأنه يدعو به الزهرة فتجيبه». وكان أصحابه يقولون بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هشام، ومن هذا الأخير انتقلت إليه، أي إلى بيان بن سمعان[44].

- ٥ -

كانت فكرة «المهدي» في مقدمة الأفكار التي وظفها المختار. وهو لم يدّعِ المهدية وإنما أسبغها على محمد بن الحنفية. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الأخير كان يقبل هذا اللقب، فقد ذكروا أن رجلاً ناداه: «يا مهدي»، فأجابه: «أجل، أنا مهدي أهدي إلى الرشد والخير. اسمي اسم نبي الله وكنيتي كنية نبي الله. فإذا سلّم أحدكم فليقل سلام عليك يا محمد، السلام عليك يا أبا القاسم»[45]. وهذا يذكرنا بأحاديث «المهدي» وهي أحاديث مشكوك فيها ولم يروها البخاري ولا مسلم ولكن ذكرتها كتب الحديث الأخرى. من ذلك حديث يقول: «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطيء اسمه اسمي» وفي رواية أخرى: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً»، وفي حديث آخر: «يكون في أمتي المهدي ان قصر فسبع والا فتسع [= يستمر خروجه سبع سنوات أو تسعاً] فتنعم أمتي فيه نعمة لم ينعموا بمثلها قط، تؤتي الأرض أكلها ولا يدخر منه شيء، والمال يومئذ كدوس [= أكوام] فيقوم الرجل فيقول يا مهدي أعطني فيقول

---

(٤٤) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٢، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩.

(٤٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٦٨ - ٦٩.

خـدّه[46]. وقد وظف المختـار فكرة «المهـدي» بهذا المعنى تـوظيفاً واسعـاً خصوصـاً بـين الموالي وضعفاء العرب.

وفكـرة «المهدي» هـذه، هي كما هو معـروف، من أصـل يهودي. إنها تـرجمـة لكلمـة «المسيح» وباللغات الأجنبية Messie, Messiah ومعناها «الممسوح». وكان هذا المعنى معروفـاً لدى القدامى، فالجاحظ ينسب إلى بعض المفسرين قولهم: «إن المسيح إنما سمي المسيح لأنـه مُسح بدهن البركة»[47]. و«المسح» في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي، ومهمة المسيح [= المهدي] في الأرض، كـما تحددهـا التوراة هي أن «يقضي بـالعدل للمسـاكين ويحكم بـالإنصاف لبـائسي الأرض ويضرب الأرض بقضيب في فمه ويميت المنافق بنفخة شفتيه... فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي»[48]. ويقول هـذا المسيح: «روح السيـد الرب علي، لأن الرب مسحني لأبشر المسـاكين، أرسلني لأعصب مُنكسري القلب، لأنادي للمسبيين بالعتق وللمأسـورين بالإطـلاق، لأنادي بسنـة مقبولـة للرب وبيوم انتقام لإلهنا لأعزي كل النائحين»[49].

تنطوي فكرة «المهـدي» إذن على ايـديولـوجيا كـاملة «ايديـولوجيـا المساكـين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فـينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله «ليمـلأ الأرض عـدلاً بعد أن ملئت جـوراً». ولا بد من القـول هنا إن فكـرة «المهـدي» ـ اليهـودية الأصل ـ لا بد أن تكون قد انتقلت إلى الكوفة مـع القبائـل اليمنية، خـاصة قـبيلة كنـدة التي كانت تنتظر، كما بينا قبل (الفصـل السادس، الفقرة ٤) ظهـور «القحطاني» الـذي يعيد إليهم ملكهم. وقد لقبوه ـ ربما بالكوفة ـ بـ «المنصور». وقد وظف المختار هذا اللقب فجعل شعاره في حـروبه: «يـا منصور أمِت»[50]. ولا بـد من الانتباه هنـا إلى أن فكـرة «المهـدي» لا تؤدي دورهـا كمحرض ايـديولـوجي إلا في حال «السـقوط» والفشل، فهي وسـيلة للحيلولـة بـين الناس وبين اليأس، وسيلة تربطهم بزعيـم «رمز» لم يـستطع أن يحقق للنـاس ما كـانوا يـأملونه منه، ولكي يتجنبوا بل يهربوا من اليأس/ المأساة الذي ينتج عن الاعتراف بالفشـل قالـوا إنه سيعود. ومن هنا ارتباط فكرة «الرجعة» بفكرة «المهدي». فالرجعة هي رجعة المهدي ليحقق ما لم يستطع قبل تحقيقه. انه عندما سقط لم يمت وانما «غاب» وسيرجع. وفكرة «الرجعة» هذه فكرة تراثية يهودية كذلك. فقد زعم اليهـود أن النبي اخنوخ رفـع حياً إلى السـماء وأن اليأس رفع كذلك، وأنه سيعود ليملأ الأرض عـدلاً. وقد رأينـا قبل كيف أن عبـد الله بن سبأ قـد امتنع من تصديق خبر وفاة علي بن أبي طالب وقال انه سيعود ليـسوق العرب بعصاه (الفصـل السـادس، الفقرة ٤).

---

(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٧٢٥ وما بعدها.

(٤٧) الجاحظ، البخلاء، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤٨) الكتاب المقدس، «سفر أشعياء»، الاصحاح ١١.

(٤٩) نفس المرجع، الاصحاح ٦١.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٠. يقال إن النبي (ص) اتخذ نفس الشعار في بعض حروبه.

ولما كانت فكرة المهدي تقوم على الرجعة فإن الرجعة هي رجعة «الغائب»، وهو قد يكون في غيبة في الزمان كالمسيح المنتظر وقد يكون غائباً غيبة مكانية فقط. وقد وظف المختار الغيبة بهذا المعنى الأخير، فوصف ابن الحنفية بأنه غائب: غائب عن الكوفة، وهو في المدينة أو في مكة وقد جاء المختار لينوب عنه «أميراً ووزيراً» ليمهد لرجعته. فهو يعمل باسمه وينطق باسمه، وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن فكرة «الإمام الصامت» و«الإمام الناطق» كانت قد ظهرت في هذا الوقت المبكر فإن وضعية المختار بالنسبة لابن الحنفية كانت وضعية الإمام الناطق بالنسبة للإمام الصامت. محمد بن الحنفية «صامت» لا يتكلم إلا رمزاً، كما فعل حينما زاره الوفد الكوفي الذي أراد أن يتأكد من دعوى المختار النيابة عنه.

وإذا كان غياب محمد بن الحنفية قد فتح المجال أمام المختار لتوظيف فكرة المهدي وفكرة الرجعة فإن فشل حركته سيجعل توظيف الفكرتين معاً أكثر ضرورة لملء الفراغ. أما عندما مات ابن الحنفية فالحاجة إلى الفكرتين صارت أشد وأقوى. وسيكون المنطلق هو عدم الاعتراف بوفاته. وكما نص القرآن على أن المسيح لم يقتله اليهود «ولكن شُبّه لهم» وكما ادعى عبد الله بن سبأ أن علياً لم يمت وأنه سيرجع فكذلك فعل اتباع ابن الحنفية. ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع فكرة المهدية والرجعة كما وظفها اتباع محمد بن الحنفية بعد وفاته لنرى إلى أي مدى **يرفض الناس التخلي عن رموزهم**. إن فكرة «المهدي» ليست فكرة دينية وإنما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانهيار، وسيلة للتمسك بالأمل. إن الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامحهم وآمالهم بأشخاص، بـ«رموز» والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد: «ابن الحنفية» سيعود، لا لأنه يحمل هذا الإسم، ولا لأنه ابن علي... بل لأنه قد غدا «رمزاً». إن حركة المختار التي فتحت باب الأمل للموالي و«الضعفاء من العرب»، وهم في الجملة من قبائل بجيلة وخثعم وكندة وعجل وبني عبد القيس، هذه القبائل الضعيفة التي كانت ترى في بني أمية، وبالتالي في قريش، طغاة مستبدين وملوكاً جبابرة والتي نمّى فيها المختار، بدافع من مطامحه الشخصية نعم، ولكن النتيجة واحدة، نمّى فيها الأمل في التحرر على يد منقذ، مهدي، سيأتي... **إن هذه القبائل التي لم تستطع أن تحارب بقوة السلاح حاربت بقوة «الرمز» بقوة الميثولوجيا**، وبتوظيف كل ما يساعد على التمسك به من أفكار وأطروحات سواء كان مصدرها يهودياً أو هرمسياً أو وثنياً، لا فرق. **فالظلم واحد في جميع الأزمان، والأمل في الخلاص واحد في جميع العصور**. إن الغلو وميثولوجيا الإمامة منظوراً إليهما من هذه الناحية يقدمان نموذجاً ناطقاً عن عناء الضعفاء على صعيد مخيالهم الاجتماعي ـ المديني وإصرارهم على رفض السقوط النهائي. **إنها «اللاعقلانية» التي يواجه بها الضعفاء المنهزمون عقلانية الأقوياء المنتصرين.. في كل زمان**.

عندما توفي محمد بن الحنفية سنة ٨١هـ كانت جماعات من الشيعة قد بدأت في التحلق حول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بـ«الباقر»، معترفة بموت ابن الحنفية مؤكدة أن الباقر قد تولى بنفسه كفنه ودفنه وأن ابن الحنفية قد كتب له وصيته. هنا هبّت جماعات أخرى من الكيسانية التي بقيت مخلصة لتراث كيسان والمختار لرد هذا الهجوم

فقالوا إن محمد بن الحنفية لم يمت وإنما شبّه للناس، وشبّه لحفيد أخيه الباقر الذي يزعم إنه دفنه. وكما يحدث دائماً في مثل هذه السجالات فإن كل دعوى يقول بها أحد الخصمين تدفع الخصم الأخر إلى القول بدعوى جديدة مضادة. وهكذا فعندما قال اتباع محمد بن الحنفية انه لم يمت وانه إنما شبّه للناس لجأ منافسوهم من الشيعة الحسينية الذين كان الباقر يومئذ على رأسهم إلى طرح أهلية ابن الحنفية للإمامة فقالوا إن الإمامة لم تكن له فهي في أولاد علي من فاطمة فقط، أي انها في الحسن والحسين وذريتهما لا غير. وقد واجهوا بهذا الطرح «الجذري» لمسألة الإمامة ادعاء أبي هاشم الوصية من أبيه ابن الحنفية. ولمواجهة هذا النفي الجذري لإمامة ابن الحنفية قال أتباعه بأطروحة مضادة فحواها أن محمد بن الحنفية هو المهدي وهو وحده وصي علي بن أبي طالب «وليس لأحد من أهل بيته أن يخالفه ولا يخرج عن امامته ولا يشهر سيفه إلا بإذنه. وإنما خرج الحسن بن علي إلى معاوية محارباً له بإذن محمد ووادعه وصالحه بإذنه. وأن الحسين انما خرج لقتال يزيد بإذنه ولو خرجا بغير إذنه لهلكا وضلا، وإن من خالف محمد بن الحنفية كافر مشرك وأن محمد استعمل المختار بن أبي عبيد...»[51]. ليس هذا وحسب بل لقد قالوا بأطروحة أكثر «جذرية» فادعوا أن محمد بن الحنفية لم يكن يستمد الإمامة من علي بن أبي طالب أبيه، بل إن الله هو الذي عينه إماماً منذ القدم ليكون أمر بني هاشم على يديه. وليؤكدوا هذه الأطروحة رووا حديثاً يتنبأ فيه النبي (ص) بولادة محمد بن الحنفية فقالوا إن النبي هو الذي سماه «المهدي» قبل أن يولد فتبعه علي في ذلك وسماه بالإسم نفسه حين ولد. وأكثر من ذلك ادعوا أن النبي أخبر بأن محمد بن الحنفية لن يموت وانه سيغيب فقط ثم يعود. والنتيجة التي خلصوا إليها من هذه الدعاوى انه لا يجوز أن يكون مهديان: مهدي أيام محمد بن الحنفية يوم كان «حاضراً» بين الناس، ومهدي بعد ذلك. بل إن المهدي واحد، لا يموت وإنما هو غائب، وهو ابن الحنفية[52].

محمد بن الحنيفة هو وحده «المهدي»، وهو «غائب» سيعود. ولكن، أين هو «الآن»؟ أجاب أتباعه بأنه «حي لم يمت وانه مقيم بجبال رضوى بين مكة والمدينة تغذوه الآرام، تغدو عليه وتروح، فيشرب من ألبانها ويأكل من لحومها [وفي رواية اخرى «عنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منهما رزقه»] وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أوان خروجه ومجيئه وقيامه»[53]. واشتهر بهذه المقالة أبو كرب الضرير وأصحابه (الكربية) والشاعران كثير عزة والسيد الحميري. وكان ابن سبأ قال بمثل هذا بالنسبة لعلي بن أبي طالب، فقد ذكروا أنه قال عندما أخبروه باغتيال علي: «والله لينبعن في مسجد الكوفة عينان تفيض إحداهما عسلاً والأخرى سمناً ويغترف منهما شيعته» وهذه أيضاً فكرة يهودية الأصل[54].

---

(51) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(52) القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(53) النوبختي، نفس المرجع، ص ٢٧؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧، والأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٩٢.

(54) أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفرايني، التبصير في الدين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٠)، ص ٨٥. هذا وتذكر وداد القاضي نقلاً عن المستشرق فريدلندر أن الفكرة يهودية الأصل وأن اليهود قالوا عن المسيح: «ويكون عنده اللبن والماء» في غيبته. انظر: وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب، ص ١٧٩.

ويبدو أن خصومهم من الحسينيين أو غيرهم انتقدوا محمد بن الحنفية لكونه تعامل مع يزيد بن معاوية المسؤول عن قتل الحسين وأنه بايع عبد الملك بن مروان وقبل منه العطاء والهدايا. فرد أصحاب ابن الحنفية بإضفاء معنى جديد على غيبته فقالوا: إن غيبته عن عيون الناس هي عقوبة له على الذنوب التي اقترفها بذهابه إلى يزيد وإلى عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير. وإذن فغيبته هي من أجل التكفير عن هذه الذنوب وهي موقتة[55]. وهذا لا يحط من قيمته بل إن هذا الغياب يرفعه إلى درجة الأنبياء. فعقاب الله له هو «على سبيل عقوبة الأنبياء والرسل المقربين فقد عاقب الله آدم بإخراجه من الجنة وعاقب يونس ذا النون فخسف به في بطن الحوت»[56]، ولقد كان محمد بن الحنفية يعرف أن غيبته هي «عقوبة من الله لتشككه من سلطانه في نفسه لكونه ركن إلى عبد الملك بن مروان الجبار وبيعته له»[57].

وهذا النوع من العقوبة ـ عقوبة التوبة ـ التي نالت محمد بن الحنفية نال أصحابه هم أيضاً نصيبهم منها، وذلك أن غيبته تركتهم بدون إمام فهم كبني اسرائيل في التيه. قالوا: «الناس اليوم في التيه يدخلون فيا يخرجون منه، ويخرجون مما يدخلون فيه. لا يعرفون حجة من غيرة ولاحقاً من شبهة ولا يقيناً من حيرة، حتى يبعث الله الإمام العالم، المكنى بأبي القاسم، على رغم الراغم، والدهر المتفاقم، فيملك الأرض جميعاً ويقطعها في جماعته قطعاً»[58].

ويحتفل خيال شعراء الكيسانية بعودة محمد بن الحنفية وبما سيعيده للضعفاء من حقوق وما سينال الجبابرة الطغاة على يده من عقاب، احتفالاً غنياً بالمعاني والدلالات. وهكذا فابن الحنفية سيخرج في مكة وسيحيط به صحابته «الغر الأبرار» من أهل البيت وسيتقدمهم وهو على فرسه يقود خيلهم الظافرة أو هو سيخرج من محبسه بجبل رضوى وينزل إلى البيت الحرام أو البلد الأمين، الأسد أمامه والنمر وراءه، والملائكة الذين كانوا يؤنسونه في غيبته يسيرون معه على يمينه، أما شيعته التي بقيت تنتظره فستسير على يساره: رجال يبعثهم الله من قبورهم أشداء أقوياء كالأسود، فيسيرون معه ويبايعونه عند الحجر الأسود وعددهم كعدد أهل بدر، ترافقهم الملائكة الذين أعانوا أهل بدر في حربه مع قريش، فيسير بهم يتقدم الجميع فيملك هذا البلد الأمين. وسيكون خروجه شبيهاً بخروج جبريل على رأس الملائكة يوم بدر إلا أنه يزيد عليه: فقد روي أن جبريل خرج في بدر بمفرده آخذاً بعنان فرسه. أما ابن الحنفية فهو سيخرج مثله على فرسه ولكن ستتقدمه أمطار وابلة وعواصف شديدة حاملاً رايته المنيرة وسيفه اللامع كالبرق، المصنوع من شق صاعقة، لم يسبق للناس أن رأوا مثله، قد سخر الله فيه ما كان قد سخره في عصا موسى، سيف سيطمس عين الشمس ويكورها، وذلك قوله تعالى ﴿وإذا الشمس كورت﴾. ويصعد ابن الحنفية إلى السماء، كالملاك، فيراه جميع

---

(55) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(56) القمي الأشعري، المقالات والفرق، ص ٢٢.

(57) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، [د. ت.])، ج ٢٠، ص ١٧٧.

(58) القمي الأشعري، نفس المرجع، ص ٢٣.

أهل الأرض وأهل السماء ما عدا ابليس، ثم ينزل إلى الأرض فيملكها ويعدل فيها، كما فعل سليمان بن داود وكما فعل ذو القرنين من قبل. وسينتقم من الأمويين انتقاماً شديداً، سيهدم عليهم عاصمتهم ويزيلها من الوجود ويغرق البصرة وطاغيتها الحجاج، وسيظل ينتقم من بني أمية «حتى ينزل في عمق الأرض إلى الماء الاسود والجو الأزرق فيصيح به صائح يسمع الثقلين: قد شفيت واستشفيت». وعند ذلك يكف عن الانتقام ويعود إلى البلد الأمين كما خرج عنه. عند ذلك تخصب الأرض ويغتني الناس ويتركون المتاجرة والإدخار ويعيشون في سلام ووئام «فترى العصفور والحية في حجر واحد وعش واحد» مثلما جاء في نبوة أشعياء في التوراة. وبما أن السلام لا يتحقق مع الفقر ولا يدوم مع الحاجة فسيعمل محمد بن الحنفية على تحقيق العدل الاجتماعي وسينصف المظلوم من الظالم «ويقطع الأرض أصحابه قطعاً ويوزع الأرزاق»[59].

تلك هي قصة، بل ملحمة، رجعة المهدي محمد بن الحنفية، وهي تصعيد لذلك الاخفاق بل «السقوط» الذي أصاب الامال التي بعثتها حركة المختار في الموالي و«الضعفاء من العرب». وهي ملحمة ستظل حية في المخيال الشيعي وستستعيدها جماهير الشيعة الاثني عشرية بعد غيبة إمامها الثاني عشر.

- ٦ -

ذكرنا قبل أن المختار كان قد اتصل بعلي بن الحسين بن أبي طالب قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية وانه عرض عليه أن يعمل باسمه، فرفض واعتزل السياسة وانصرف إلى العلم والعبادة، كما تجمع على ذلك مختلف المصادر. وقد لقب بسبب ذلك بألقاب تبرز هذا الجانب من شخصيته منها «السجاد» و«صاحب الثفنات» (آثار السجود في الركبتين والجبهة) وغلب عليه لقب «زين العابدين» وقد كان له ولدان أحدهما محمد وقد لقب بـ «الباقر» والآخر زيد. وقد سلكا غير مسلك أبيهما إذ انخرطا في السياسة وانشغلا بقضية الإمامة. ومع أن زيداً كان أصغر من أخيه الباقر ولم ينخرط في السياسة إلا في مرحلة لاحقة فإننا نفضل البدء به لأن وجهة نظره في الإمامة تختلف تماماً. لقد كان تلميذاً لواصل بن عطاء أبرز الشخصيات التي أرست دعائم العقلانية المعتزلية فتأثر به، فجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاني واقعي - في إطار الشيعة - بعيدة تماماً عن الميثولوجيات. ذلك أنه بالرغم من كونه حصر الإمامة في ذرية فاطمة فإنه لم يحصرها لا في ذرية الحسن ولا في ذرية الحسين بل جعلها من حق «كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج» يطالب بها. وهكذا جعل «الخروج»، أي الثورة، شرطاً في استحقاق الإمامة رافضاً بذلك مبدأ «التقية» الذي عمل به محمد بن الحنفية حينما ترك المختار يعمل باسمه دون أن يتبنى حركته صراحة كما عمل به الباقر أخوه وكرسه تكريساً.

---

(٥٩) القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب، ص ١٨٧ - ١٩٢، تلخيصاً لقصائد كثير عزة والسيد الحميري.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان يرى أنه إذا كان جده علي بن أبي طالب أفضل الصحابة فإن إسناد الخلافة إلى أبي بكر كان لمصلحة. فقريش لم تكن لتقبل علياً وهو الذي قتل عدداً كبيراً من رجالها في غزوات النبي (ص) علاوة على شدته وصلابته. ولذلك اختار الصحابة من كان يوصف باللين وتقبله قريش وهو أبو بكر. وهكذا قال زيد بنظرية جواز امامة المفضول، وهو هنا أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، فاعترف بصحة إمامة أبي بكر وعمر ولم يتبرأ منها. وعندما خرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي زمن هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرأون من أبي بكر وعمر ويطعنون فيها نهاهم عن ذلك فغضبوا وانصرفوا عنه، فرفضوه فسموا «رافضة»: رفضوا زيداً ومن ورائه أبا بكر وعمر وعثمان. فالرافضة إذن هم الذين لا يعترفون بخلافة هؤلاء الثلاثة ويقولون إن الإمامة بعد النبي كانت من حق علي وحده. وهذا رأي جميع الشيعة ما عدا الزيدية. وقد خرج زيد على الأمويين فهزمه يوسف بن عمر الثقفي عندما «رفضه» جل أصحابه، فقاتل مع من بقي معه حتى قتل. وبما أن زيداً قد جعل الإمامة كما قلنا لكل من يخرج ويثور من أجلها سواء من ذرية الحسين أو ذرية الحسن فقد فتح بذلك لهؤلاء - أعني ذرية الحسن - باب المطالبة بها، فقاموا يعملون من أجلها وقد خرج منهم عدد من أئمتهم، فكانوا يصنفون مع الزيدية مع أنهم من أبناء الحسن. فالنسبة هنا إلى زيد ليست على مستوى النسب بل على مستوى المذهب[٦٠].

هذا عن زيد والزيدية. أما أخوه الباقر فقد كان يرى رأياً آخر: كان يحصر الإمامة في ذرية جده الحسين وبالتالي فهو الإمام بعد أبيه. ولكن لم يكن يرى الخروج شرطاً في الإمامة بل قال بـ «التقية» والتزم بها. والتقية كما مارسها الباقر وابنه جعفر الصادق لم تكن تعني صرف النظر عن الإمامة بل كانت تعني فقط ترك «الخروج» إلى أن يتم الاستعداد وتحين الفرصة. والاستعداد لا يقوم به الإمام بنفسه وبكيفية علنية مباشرة - فهو في حال تقية - وإنما يقوم به رجال من أصحابه يترددون عليه ويعملون باسمه. ومن هنا تلك الظاهرة التي لا بد من لفت الانتباه إليها وهي أن الغلو إنما نشأ في محيط الايمة العاملين بمبدأ التقية، ابتداء من محمد بن الحنفية إلى الباقر إلى ابنه جعفر الصادق... الخ. كان الدعاة يتكلمون باسم الإمام. وبما أنه في حال تقية فهو كالغائب لا يتكلم ولا يظهر، وهذا يفسح المجال لدعاته للغلو في حقه. **إن الكلام بضمير الغائب يفسح المجال دائماً للتضخيم والغلو والادعاء**. وهكذا فلربط الجمهور بالإمام الحاضر/ الغائب (التقية) لا بد من تضخيم صورته، لا بد من إضفاء كل الصفات المثيرة على شخصه، الصفات التي تحرك خيال الجماهير وتعبئه، مثل العلم بـ «الأسرار» وما أشبه. وهذا كان يحرج الأيمة خصوصاً عندما يذهب الغلو فيهم إلى حد ادعاء النبوة لهم أو المشاركة في الألوهية، فيضطرون إلى اعلان براءتهم من الغلاة في حقهم. وإذا كانت البراءة من هذا الداعي أو ذاك تكتسي أحياناً طابعاً تكتيكياً فإنها في أحيان

---

(٦٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤؛ الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ١٣٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢.

كثيرة كانت تعبر عن موقف حقيقي وحينئذ، تحدث قطيعة بين الإمام والداعي له المغالي في حقه فيكون رد فعل هذا الأخير الاستقلال بنفسه وادعاء النبوة أو الوصية . . . الخ . وإذا كان من الممكن النظر إلى هذا السلوك على أنه يكشف عن طموح سياسي لدى الغلاة فإنه من الممكن النظر إليه أيضاً بوصفه سلوكاً يضطر إليه صاحبه اضطراراً : وعلينا أن نتصور داعية يدعو إلى إمام ويبالغ في شخصه لاجتلاب الأتباع، وإذا بالإمام يتبرأ منه . فماذا سيفعل هذا الداعي؟ إن الهروب إلى الامام في مثل هذه الحال هو الحل الوحيد الممكن .

كان المغيرة بن سعيد البجلي، مولى لقبيلة بجيلة، من هذا الصنف من الغلاة ؛ كان يعمل باسم محمد بن علي بن الحسين الباقر وكان يتحرك في وسط انتشرت فيه ايديولوجيا الغلو منذ زمن المختار، فكان لا بد من ممارسة الغلو لكسب الأنصار، وقد فعل . لقد غالى في علي وآل البيت وأراد أن يكرر «تجربة» المختار فذهب إلى الباقر وقال له : «اقرر انك تعلم الغيب حتى اجبي لك العراق. فنهره وطرده فذهب إلى ابنه جعفر الصادق فقال له مثل ذلك» فنهره وطرده هو أيضاً[61] . فكان رد فعله أن ادعى الأمر لنفسه فقال انه الإمام إلى أن يظهر «المهدي» . أي محمد بن عبد الله بن الحسن بن أبي طالب الذي عرف فيما بعد بـ «النفس الزكية» ، وكان آنذاك ما يزال صغيراً . فقال المغيرة لأصحابه إنه لا بد من انتظاره . وهكذا أخرج الإمامة من نسل الحسين (الباقر والصادق) إلى نسل الحسن وادعى المهدية لشاب صغير . . . وإلى أن يكبر ويخرج للمطالبة تكون الإمامة فيه هو، أعني المغيرة . وربما كان هذا مما شجع والد هذا الشاب «المهدي المنتظر» على الدعاية لابنه، ويبدو أنه تعاقد هو وابنه مع المغيرة وأصحابه على ذلك . وقد خرج محمد النفس الزكية، بالفعل، ولكن فشل وقتل سنة ١٤٥هـ زمن العباسيين .

وإضافة إلى هذا التحول الذي ارتبط باسم المغيرة البجلي، تحول الإمامة من ذرية الحسين إلى ذرية الحسن، ارتبط اسمه بتحول آخر لا يقل أهمية : لقد دشن مرحلة جديدة في تاريخ ميثولوجيا الإمامة . لقد ربط «فلاسفة» الكيسانية، وعلى رأسهم بيان بن سمعان ، ربطوا الإمامة، كما رأينا، بروح الإله فقالوا إن هذه الروح التي أودعها الله في آدم قد انتقلت إلى الأنبياء ومنهم إلى الأئمة، وكان ذلك تدشيناً لـ «فلسفة النبوة» التي سيطورها منظرو الشيعة الإمامية إبتداء من جعفر الصادق . أما المغيرة فقد ذهب إلى أبعد من ذلك فربط قضية الإمامة بقصة «الخلق» الهرمسية الأصل فقال : إن الله كان وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فطار ذلك الإسم ووقع على رأسه تاجاً[62] ، وزعم أن ذلك الإسم الأعظم هو المقصود في قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى﴾ ثم كتب بإصبعه على كفه أعمال العباد . ولما اطلع على المعاصي غضب منها فعرق، فاجتمع من عرقه

---

(٦١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت : دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٤، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٦٢) لنذكر هنا أن صنم ذي الخلصة إله بجيلة كان تمثالاً على رأسه تاج . (الفصل ٦ ، الفقرة ٣) .

بحران: أحدهما مالح مظلم والآخر نيّر عذب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه فطار، فانتزع عيني ظله فخلق منهم الشمس والقمر، وأفنى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. ثم خلق الخلق من البحرين فخلق المؤمنين (= الشيعة) من البحر العذب وخلق الكفار من البحر المظلم، وخلق ظلال الناس (قبل أجسادهم) فكان أول ما خلق منها ظل محمد (ص)، وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمان ولد فأنا أول العابدين﴾ (٣٤: ٨١) ثم خلق ظل علي بن أبي طالب قبل خلق ظلال الكل، ثم أرسل محمداً إلى الناس كافة وهو ظل، ثم عرض على السماوات الأمانة وهي أن يمنعن علي بن أبي طالب ويحمينه من ظالميه فأبين، فعرضها على الأرض والجبال فأبين، ثم على الناس كلهم فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل نصرة علي وحمايته من أعدائه (= دافع عمر عن المهاجرين في سقيفة بني ساعدة) وأن يغدر به في الدنيا وضمن له أن يعينه شريطة أن يجعل الخلافة له من بعده فقبل منه ذلك (= عمر بادر إلى مبايعة أبي بكر في السقيفة، ثم أوصى أبو بكر لعمر). وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾ (الأحزاب ٧٢). وزعم أنه نزل في حق أبي بكر وعمر قوله تعالى ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان أكفر فلما كفر قال اني بريء منك﴾ (الحشر ١٦). وتنسب إليه كتب الفرق انه كان يزعم «بان الأرض تنشق عن الموتى فيرجعون إلى الدنيا» بمعنى أن البعث والقيامة سيكونان في الدنيا نفسها، كما تنسب إليه قوله إن الله تعالى صورة وجسم وأعضاؤه على مثال حروف الهجاء وأن صورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور كذلك، وله قلب تنبع منه الحكمة. ويقال إن المغيرة ادعى النبوة بدوره وأحل المحرمات[٦٣]. وكان قد خرج في الكوفة في جماعة كانوا يدعون بـ «الوصفاء» فاستجاب له خلق كثير. فاعتقله خالد بن عبد الله القسري، عامل هشام بن عبد الملك على العراق فقتله هو وجماعة من أصحابه[٦٤]. أما اتباعه فقد بقوا ينتظرون خروج المهدي محمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية حتى خرج فخرجوا معه.

ومن المغيرة البجلي ننتقل إلى أبي منصور العجلي. كان المغيرة كما قلنا من بجيلة، وبالتالي ينتمي إلى الهرمسية اليمنية التي داخلتها عناصر من اليهودية، كما رأينا مع ابن حرب الكندي فيلسوف الكيسانية. أما أبو منصور فهو من قبيلة عجل أحد بطون قبيلة عبد القيس التي كانت هي الأخرى وسطاً لتيارات هرمسية تأثرت بالنصرانية كما أبرزنا ذلك في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣). وسيظهر أثر ذلك في أطروحاته. كان أبو منصور العجلي يسكن الكوفة وعلى صلة بدار ليلى الناعطية مركز الغلاة كما كانت له علاقات مع محمد الباقر وكان من المقربين إليه. وعندما توفي هذا الأخير اختلف أبو منصور مع نجله جعفر الصادق

---

(٦٣) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٦٩ وما بعدها وص ٤٨٩ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩.

(٦٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ١٧٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٢٣٠.

فسلك نفس المسلك الذي سلكه المغيرة بن سعيد البجلي، فادعى النبوة وقال إن آل محمد هم السماء وأن الشيعة هم الأرض وانه هو الصلة بينهما، مستوحياً شخصية المسيح. وهكذا زعم أنه عرج به إلى السماء وان الله مسح على رأسه وقال له: انزل وبلّغ عني، فزعم انه الكلمة وانه الكسف الساقط من السماء الذي يشير إليه تعالى في قوله: ﴿وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولون سحاب مركوم﴾ (الطور ٥٢/٤٤). وقال: أول ما خلق الله عيسى ثم علياً. وزعم أن النبوة لا تنقطع أبداً وأن علياً كان نبياً رسولاً وكذلك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر وأن النبوة قد انتقلت إليه بعد هذا الأخير، فهو نبي ورسول. وقال إن النبوة في قريش كانت في ستة هم محمد وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وانها ستكون في ستة من عقبه هو آخرهم سيكون هو «القائم» (= المهدي). وادعى أن الله بعث محمداً بالتنزيل وبعثه هو بالتأويل. ومن تأويلاته زعمه أن الجنة رجل أمرنا الله بموالاته وهو امام الوقت، وأن النار رجل أمرنا الله بمعاداته وهو خصم الإمام وادعى أن المحرمات كلها أسماء رجال حرم الله ولايتهم وأن الفرائض أسماء رجال تجب ولايتهم. أما المأكولات والمشروبات فليس شيء منها حرام وقد تأول في ذلك قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ (المائدة ٥/٩٣). وأعلن أبو منصور «الجهاد الخفي» أي اغتيال الخصوم، وقد فضل هو وجماعته الخنق أسلوباً فسموا بـ «الخناقين». وكانوا يحملون هراوات يخنقون بها ضحاياهم فسموا أيضاً بـ «الخشبية»، وقد اتسعت صفوف الخناقين فانضمت إليهم جماعات من بجيلة أصحاب المغيرة البجلي وأخرى من كندة، فاشتهرت القبائل الثلاث (عجل وبجيلة وكندة) في الكوفة ونواحيها بالخنق. وكانوا يقولون إنهم إنما لجأوا إلى تصفية خصومهم بالخنق لأن «الخروج» واستعمال السلاح من سيوف ورماح لا يجوز إلا مع وجود الإمام، وهم كانوا في انتظاره. هذا وقد تمكن منهم يوسف بن عمر الثقفي فقتلهم وصلب أبا منصور زعيمهم سنة ١٢١هـ[٦٥].

وما دمنا نتحدث عن بني عجل فلننتقل إلى شخص آخر مشهور كان له دور كبير في التاريخ الاسلامي، شخص كانت له علاقة بهذه القبيلة. ذلك أن عيسى العجلي كان صاحب أراض ونفوذ قريباً من أصفهان وقد اشترى جارية، وهي حامل، من رجل فارسي فلما وضعت كان ولداً فسماه ابراهيم. نشأ هذا الولد مع أبناء العجلي ثم انتقل إلى الكوفة «يخدم آل العجل ويجمع لهم الأموال من مزارعهم في الكوفة وأصفهان ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم». وفي الكوفة تعرف هذا الشاب على الشيعة العلوية واشترك في حركة المغيرة بن سعيد البجلي وبيان بن سمعان. وعندما قضى خالد بن عبد الله القسري على هذه الحركة سنة ١١٩هـ كان هذا الشاب قد أفلت والتحق بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقى منه عقيدة الشيعة العلوية»[٦٦]. وتقول المصادر التاريخية إن صاحبنا الشاب هذا «كان.. على مذهب

---

(٦٥) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٧٤؛ البغدادي، نفس المرجع، ص ٢٣٤، والشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٧٨.

(٦٦) فاروق عمر، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين (بيروت: مؤسسة المطبوعات، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

الكيسانية في الأول واقتبس من دعاتهم العلوم التي اختصوا بها وأحس منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم فكان يطلب المستقر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما: إني قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس عن موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت فيه فلا مزيد عليك. فبعث إليه الصادق رضي الله عنه: ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني»[67]. وعلى أثر هذا اتصل الشاب ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا كيسانية في الأصل وعلى رأسهم سليمان بن كثير وأبو سلمة الخلال[68]. وهكذا تعرف على المنظمة العباسية السرية من خلال بعض أعضائها الذين كانوا في زيارة لبعض المعجلين في سجن الكوفة. وكان صاحبنا يخدم هؤلاء السجناء السياسيين. وقد رأى فيه الدعاة العباسيون كفاءة وذكاء فكسبوه إلى دعوتهم واصطحبه ابراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاه، وبدّل اسمه فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم، وبذلك رفع منزلته الاجتماعية. انه إذن أبو مسلم الخراساني الذي بقي في خدمة ابراهيم الإمام يحمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة ١٢٨ حين أرسله إلى خراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك. وكان مما أوصاه به قوله: «يا عبد الرحمان انك رجل منا أهل البيت، احفظ وصيتي: انظر إلى هذا الحي من اليمن فالزمهم واسكن بين اظهرهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم»[69].

هذا عن أبي مسلم. أما ابراهيم الإمام فهو ابن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الذي تقول عنه «الراوندية» اتباع العباسيين، ان أبا هاشم بن محمد بن الحنفية قد أوصى له وسلّم له أسرار الدعوة ووثائقها، وذلك في قرية الحميمة، من أراضي الشراة بالشام، وكان قد عرج إليها عندما شعر بأن الذين استضافوه في طريق عودته من دمشق حيث زار سليمان بن عبد الملك، قد دسوا له السم في الطعام، ويقال إن ذلك كان بأمر من هذا الأخير. وهكذا انتقلت الإمامة بـ «الوصية» من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، من أبناء عمومته، ومنه إلى ابنه ابراهيم الذي لقب بالإمام ثم إلى أخيه أبي العباس الملقب بالسفاح أول الخلفاء العباسيين، ومعلوم أن ذلك كان إثر انتصاراتهم التي قادها في خراسان ذلك الشاب الذي تحدثنا عنه: أبو مسلم.

ذلك هو الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر: الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وعندما توطدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة، تخلصوا بها من «الوصية» والوسطاء، ومن بني عمومتهم كذلك: الشيعة العلويين. لقد ضربوا عرض الحائط بـ «ميثولوجيا الإمامة» التي وظفوها، مع عناصر أخرى أثناء مرحلة الدعوة. أما وقد أصبحوا خلفاء بالفعل فما حاجتهم إليها؟ **إن ميثولوجيا الإمامة كانت من أجل الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد خيال الضعفاء، أما وقد أصبح العباسيون أقوياء فحاجتهم إلى نظرية جديدة تؤسس شرعية حكمهم، حكمهم هم وحدهم.**

وما أسهل التماس الشرعية للحكم من الدين عندما يكون الدين ميداناً لممارسة

---

(٦٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٤.

(٦٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٣٣.

(٦٩) عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص ٩٠.

السياسة. قالوا إن الإمامة بعد رسول الله (ص) كانت للعباس بن عبد المطلب، فهو عمه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم (= علي بن أبي طالب) ومن أبناء البنات[٧٠] (أبناء فاطمة). أما ابن الحنفية فهو أبعد الناس منها لأنه ابن العم من أم غير بنت النبي. وهكذا ساقوا الخلافة من العباس الذي كان «أحق» بها إلى ابنه عبد الله إلى ابن هذا الأخير علي ثم إلى محمد ابنه ثم إلى ابراهيم بن محمد ثم إلى ابنه أبي العباس ثم إلى أبي جعفر المنصور أخيه.

هنا دشنت «قطيعة» مع ميثولوجيا الإمامة ليبدأ فقه السياسة، ولكن عند أصحاب الدولة فقط. أما المعارضة الشيعية فستبقى محتفظة بأهم العناصر المكونة لميثولوجيا الإمامة: الوصية، العلم السري، البداء، الغيبة، الرجعة، المهدية . . . وأخيراً وليس آخراً التقية. وستعمل الإمامية وغلاتها كأبي الخطاب الأسدي وهشام بن الحكم من جهة وميمون القداح وابنه عبد الله من جهة أخرى، ستعمل الإمامية الإثني عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى على إعطاء ميثولوجيا الإمامة طابعاً «فلسفياً» بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرمسية. ومع أن أئمة الاثني عشرية قد تبرأوا من الغلاة وأطروحاتهم منذ الباقر والصادق كما سبق أن ذكرنا، فإن كثيراً من مرويات اتباعهم بقيت محتفظة بعناصر كثيرة من ميثولوجيا الإمامة، بعد أن أضافوا إليها عناصر أخرى مثل فكرة «العصمة»: «عصمة الإمام». أما الاسماعيليون فقد غرفوا من «بحر» الهرمسية مباشرة فأعادوا صياغة ميثولوجيا الإمامة على أساس نظرية المثل والممثول. وقد شرحنا ذلك كله في الجزءين الأول والثاني من هذا الكتاب[٧١].

---

(٧٠) انظر تفصيل ذلك في رد أبي جعفر المنصور على محمد النفس الزكية في: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ٣، ص ٧١. انظر لاحقاً الفصل العاشر.

(٧١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصل التاسع، الفقرة ٤ و٦، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، القسم الثاني، الفصل الثالث.

الفصل التاسع

حركة تنويرية

ـ ١ ـ

تقدم لنا كتب الفرق والملل والنحل، وهي مصادرنا الرئيسية في التأريخ للفكر العربي، في العصر الأموي، أشلاء وشذرات من آراء وأفكار متناثرة مقطوعة الصلة ببعضها معزولة عن المجال-السياسي الذي تنتمي إليه، إضافة إلى تصنيفها بطريقة فيها كثير من التعسف داخل فرق ومذاهب لم يظهر معظمها إلا في مرحلة العصر العباسي. وإذا كانت هذه المؤلفات قد احتفظت لنا بأخبار ومقتطفات تكاد تكون كافية لإعادة بناء فكر «الغلاة»، نظراً لكونها تدور كلها حول محور واحد هو الإمامة، كما رأينا في الفصل السابق، فإن ما تقدمه لنا هذه المؤلفات عن المتكلمين الأوائل الذين عرفهم العصر الأموي هو من التشتت والاختزال إلى درجة يستحيل معها، إن أخذناه كما هو، إعادة بنائه بالصورة التي تجعل منه آراء ونظريات تحمل مضامين قابلة للتبرير.

و «الضابط» الذي اعتمده مؤرخو الفرق في تصنيفاتهم هو الحديث المنسوب إلى النبي (ص) والذي ترويه كل فرقة بالصيغة التي تجعل منها «الفرقة الناجية». فالمؤلفات السنية تورده على الصيغة التالية: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي»[١]. وواضح أنه من السهل جداً صرف مضمون هذه الصيغة بصورة تجعل «الفرقة الناجية» هم أهل السنة. أما المعتزلة فتذكر هذا الحديث، على لسان ابن المرتضى، بالصيغة التالية: «ستفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة أتقاها وأبرها الفئة المعتزلة»[٢]، هذا بينما يورد

---

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٤ ـ ٥.

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، المنية والأمل، ص ١١.

مصدر خارجي الحديث المذكور بصيغة تجعل الفرقة الناجية هي الخوارج بالذات[3].

وهكذا، وسواء تعلق الأمر بمؤرخ من أهل السنة أو من الفرق الأخرى، فإن المؤلف في «الفرق» يتحدث دوماً من داخل فرقته التي يعتبرها وحدها الفرقة الناجية، والنتيجة التي تترتب عن ذلك هي أن المؤلف ينظر إلى فرقته كفرقة واحدة، لأن الناجية واحدة، بينما يمعن في تفريق وتقسيم الفرق الأخرى ليصل بها إلى الاثنتين والسبعين التي يعتبرها كلها «ضالة». وبما أن المؤلفين في الفرق قد تفصل بينهم عشرات السنين بل عصور بأكملها، ولما كانت الفرق تتغير من عصر إلى آخر، بعضها يندثر، وبعضها يتشعب، بينما تظهر فرق جديدة، فإن لائحة الفرق ستختلف حتماً من مؤلف لآخر: كل مؤلف يفرق الفرق التي ظهرت حتى عصره إلى ثلاث وسبعين فرقة: المؤلف المتقدم زمنياً يضطر إلى الامعان في التفريق ليصل إلى الرقم ٧٣، بينما يضطر المتأخر عنه، وقد ظهرت بينهما فرق جديدة إلى الغاء بعض الفرق أو دمج بعضها في بعض حتى لا يتجاوز الرقم ٧٣.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن هؤلاء المؤلفين، بما أنهم منخرطون في الصراع بين فرقهم والفرق الأخرى فإنهم يصنفون فرق الماضي انطلاقاً من هذا الصراع نفسه فيخضعون إلى نفس التصنيف وذات المقاييس التي تعتمدها فرقهم في «الحاضر»، حاضرهم هم. ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ امبريالية ايديولوجية ومعرفية: يصف فرق الماضي بنفس النعوت الايديولوجية التي يصف بها الفرق الأخرى في الحاضر، ويقرأ الفرق الماضية بواسطة الفرق الحاضرة فينسب إلى تلك نفس المستوى من «المعرفة» الذي يكون لهذه. وهكذا يصبح الحديث عن الفرقة و«التاريخ» للفرق عموماً محكوماً بآخر مرحلة من مراحل تطورها، زمن المؤلف. فالفرقة تعامل كفرقة منذ أن ظهرت. وإذا ظهر في مرحلة ما من مراحل تاريخها شخص يقول برأي جديد فإنه يصنف فرقة وحده. وباختصار فتاريخ الفرق لا يجزىء الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغي الزمان والتطور كذلك، فينتهي بنا، من الناحية الايبستيمولوجية إلى «لا تاريخ».

لنضف أخيراً جانباً آخر يكشف عن لا تاريخية «تاريخ» الفرق. يتعلق الأمر هذه المرة باهمال مؤلفي الفرق للمضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق. وإذا عرفنا أن الفرق في الأصل أحزاب سياسية، تمارس السياسة في الدين، على صعيد المضمون كما على صعيد اللغة والمصطلح (المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني)، أدركنا مدى التفقير الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن «تاريخ الفرق».

من الملاحظات السابقة نخرج بنتيجة منهجية مضاعفة: فمن جهة يجب التحرر من السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئه، بواسطة تصنيفاته وتأويلاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل «صاحب مقالة» على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه

---

(٣) أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الاسلامية نشرها محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ١٠٧.

بالخطاب. وعندما يتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحزاباً سياسية حقيقية فإن القراءة السياسية الصريحة تفرض نفسها فرضاً. ولما كان خصم الفرق في هذا العصر هو أساساً الدولة الأموية نفسها، فإن استحضار الايديولوجيا التي تبنتها هذه الدولة وعملت على ترويجها وتكريسها أمر ضروري لفهم ايديولوجيا خصومها: أصحاب الفرق. وإذا كانت مسألة «القدر» ـ أو الجبر والاختيار ـ هي المسألة «الكلامية» الأولى في العصر الأموي، فإن ذلك لم يكن صدفة بل لأن الأمويين اتخذوا من الجبر ايديولوجيا لهم، كما بيّنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧). وإذن فعرض ايديولوجيا الدولة الأموية شرط ضروري للوقوف على المضمون السياسي لمقالات أصحاب الفرق في هذا العصر، خصوصاً منها مقالات أولئك الذين قادوا حركة تنويرية حقيقية في هذا العصر، حركة كان لها أكبر الأثر في تهيؤ المناخ الفكري الايديولوجي الضروري لنجاح الثورة... العباسية، كما سنرى.

- ٢ -

سبق أن بيّنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧) كيف أن معاوية قد عمد إلى تبرير خروجه إلى قتال علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء الله وقدره. فقد خطب في جموع جيشه بصفين قائلاً: «وقد كان فيما قضاه الله ان ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد﴾»[٤]. وكان معاوية قد خطب قبل ذلك في أهل الشام يستحثهم على الذهاب لقتال علي وأهل العراق ضاربا هذه المرة على وتر من أوتار الايديولوجية الجبرية، وتر «القبيلة» الذي يتخذ هذه المرة شكل العصبية للإقليم ومقدساته. قال: «الحمد لله الذي جعل الدعائم للاسلام أركاناً... يتوقد قبسه في الأرض المقدسة [فلسطين/ الشام] التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فاحلهم أرض الشام، ورضيهم لها لما سبق في مكنون علمه من طاعتهم ومناصحتهم خلفاءه... ثم جعلهم لهذه الأمة نظاماً... يردع الله بهم الناكثين ويجمع بهم ألفة المؤمنين»، ثم يعمد إلى التماس الشرعية لخروجه بتنصيب نفسه ولي أمر عثمان في المطالبة بدمه[٥].

ليس هذا وحسب بل قد كرس معاوية ايديولوجية الجبر والاستسلام بادعائه أن الماضي خير من الحاضر والحاضر خير من المستقبل. قال في خطبة له في أهل المدينة: «فاقبلونا بما فينا، فإن ما وراءنا [= ما يأتي بعدنا] شر لكم، وان معروف زماننا هذا منكر زمان قد مضى، ومنكر زماننا معروف زمان لم يأت»[٦]. لقد دشن معاوية القول في الايديولوجيا الجبرية الأموية وسيعمل ولاته والخلفاء الأمويون من بعده على تكريسها تكريساً. خطب زياد ابن أبيه في أهل البصرة عندما قلدها عاملاً عليها لمعاوية خطبته «البتراء» المعروفة، وكان مما جاء فيها قوله: «أيها الناس إنا

---

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٤٩٧.

(٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٨.

(٦) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا...»[7]. وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه فقال: «الحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع...»[8].

وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا النهج يكرسون الجبر تكريساً. ويقدم لنا كتاب يزيد بن الوليد إلى الأمصار يعلن فيه عن عقد البيعة لابنيه عثمان والحكم سنة ١٢٥هـ نصاً نموذجياً من نصوص الايديولوجيا الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله «اختار الاسلام ديناً لنفسه... واصطفى للملائكة رسلاً... وانتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد (ص)... ثم استخلف خلفاءه على منهاج نبوته... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة ونكالاً لغيره». ثم يضيف النص موظفاً آيات من القرآن توظيفاً سياسياً مكشوفاً فيذكر استخلاف الله لآدم في الأرض، لينتهي إلى القول: «فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده وإليها صيره وبطاعة من ولاه إياها سعد من ألهمها ونصرها، فإن الله عز وجل علم أنه لا قوام لشيء ولا اصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويمضي بها أمره وينكل بها عن معاصيه» ويواصل النص «حديث الطاعة» لينتهي إلى القول: «ثم إن الله... هدى الأمة لأفضل الأمور عاقبة لها في حقن دمائها والتئام ألفتها واجتماع كلمتها... بعد خلافته التي جعلها لهم نظاماً ولأمرهم قواماً، وهو العهد الذي ألهم الله خلفاءه توكيده والنظر للمسلمين في جسيم أمرهم فيه، ليكون لهم عندما يحدث [الموت] لخلفائهم ثقة في الفزع وملتجأ في الأمر... فأمر هذا العهد من تمام الاسلام وكمال ما استوجب الله على أهله من المنن العظام ومما جعل الله فيه لمن أجراه على يديه وقضى به على لسانه لمن ولاه هذا الأمر عنده أفضل الذخر وعند المسلمين أحسن الأثر... فاحمدوا الله ربكم الرؤوف بكم الصانع لكم في أموركم على الذي دلكم عليه من هذا العهد الذي جعله بكم سكناً ومعولاً تطمئنون إليه... فأنتم حقيقون بشكر الله فيما حفظ به دينكم وأمر جماعتكم...»[9].

ولم يكن الترويج لايديولوجيا الجبر محصوراً في خُطَب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى الكافة بل لقد تجندت لتكريسها «وسائل الإعلام» في ذلك العصر. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الألقاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخلعونها على ملوكهم مثل «خليفة الله في الأرض» و «أمين الله» و «الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الألقاب تكرس تكريساً على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص... الخ.

وكان طبيعياً أن يعمد الأمويون في إطار حملتهم الايديولوجية هذه إلى توظيف الحديث النبوي لنفس الغرض، وقد روى لهم أنصارهم أحاديث ظاهرة الوضع تنص على إعفائهم من العقاب يوم القيامة وترفعهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث روجوه بهذه الصيغة: تقول الرواية: «أتى جبريل إلى رسول الله (ص) فقال: يا محمد اقرئ معاوية السلام واستوص به خيراً فإنه

---

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٧٣.

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٥٣.

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

أمين الله على كتابه ووصيه ونعم الأمين». وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية». ورووجوا لحديث يقول فيه النبي: «اللهم علّم معاوية الكتاب ومكن له في البلاد وقه العذاب»[10]. وفي حديث آخر عن ابن عمر قال: «قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة. فطلع معاوية. ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية. فقال رجل: يا رسول الله هو هذا؟ قال: نعم». وعن ابن عمر أيضاً: «قال رسول الله (ص): يا معاوية أنت مني وأنا منك لتزاحمني على باب الجنة كهاتين»، وأشار بإصبعه الوسطى والتي يليها[11]. هذا من جهة ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية: «إن الله تعالى إذا استرعى عبداً رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات». وآخر يقول: «إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار» وتأسيساً على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوماً: «قد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أنقذهم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أنصارهم أهل الشام». وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام». واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعاوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر «أربعين شيخاً شهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب»[12].

وإذا كان العجب والاستغراب يأخذان المرء أخذاً عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كعائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتمدة، فإن هذا العجب سرعان ما يتبخر عندما يطلع المرء على أحاديث أخرى تقول العكس تماماً وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. من ذلك حديث يروى عن عبد الله بن مسعود قال فيه: «قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه»، وفي لفظ آخر قال رسول الله (ص): «إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف» وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: «كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمتي يبعث يوم القيامة على غير ملتي» فطلع معاوية فقال: «هو هذا». وعن أبي هريرة أن النبي قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين [رجلاً] اتخذوا مال الله دولاً وعباده خولاً ودين الله دغلاً». وفي حديث آخر: «كان رسول الله (ص) إذا رفع رأسه من الركعة الثالثة من المغرب قال: اللهم العن معاوية بن أبي سفيان والعن عمرو بن العاص...» وعن أبي ذر قال: «قال رسول الله (ص): أول من يبدل سنتي رجل من بني أمية»[13].

ولا يحتاج المرء إلى التشكيك في هذه الأحاديث فهي تكذب نفسها بنفسها، ولكن الحديث عندما يروى ويذاع في الناس تكون له سلطة، وواضعو هذا الصنف أو ذاك من الأحاديث إنما كانوا يريدون توظيف هذه السلطة في وقتهم. إنها الحرب السياسية

---

(١٠) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الحنبلي، المعتمد في أصول الدين (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥.

(١٢) جميع هذه الأحاديث وكثير غيرها أوردها ابن عساكر والبلاذري، انظر: حسين عطوان، الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(١٣) أبو يعلى الحنبلي، نفس المرجع، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

الايديولوجية بواسطة الحديث. ولا بد من التنبيه هنا إلى أن هذه الأحاديث التي تطعن في معاوية قد ظهرت في أوساط «أهل السنة والجماعة»، وليس شيء منها مما ينسب إلى الخوارج أو الشيعة، فهؤلاء وأولئك لهم أحاديثهم الخاصة. ومن دون شك فإن ممارسة «الحرب» مع الأمويين أو ضدهم بهذا النوع من التوظيف لـ «الحديث» الذي لا يراعى فيه إلا ما تمليه «السياسة» بمعناها الوضيع الذي يجعل الغاية تبرر الوسيلة، لا شك أن وضعية مثل هذه ما كان يمكن معالجتها بواسطة المرويات والأخبار، لأن أي شيء يروى كان يحارب برواية مناقضة وبالرجوع إلى نفس السند. إن الحل الوحيد في مثل هذه الحالة هو الاحتكام إلى العقل والمنطق وحدهما. وإذا أضفنا إلى «حرب الحديث» هذه، ايديولوجية الجبر الأموية وميثولوجية الإمامة أدركنا كم كانت الحاجة ماسة إلى صوت العقل، إلى منطقه وأنواره... على أن الحاجة إلى العقل والتنوير العقلي كان يفرضها تيار آخر، التيار الحامل لايديولوجيا «التكفير»، ايديولوجيا الخوارج التي كانت تمارس نوعاً من «الارهاب» الديني أشد وطأة وأوغل في اللاعقلانية. لا بد إذن من التعرف على أطروحات ايديولوجيا «التكفير» هذه قبل الانتقال إلى حركة التنوير التي ستعمل على مقاومة هذه التيارات كلها وطرح نفسها بديلاً عنها جميعها.

- ٣ -

لم يكن الخوارج أهل فكر ونظر بل كانوا أصحاب «ثورة دائمة» على الحكم الأموي. ولكن الثورة، مهما كانت، تحتاج دوماً إلى غطاء نظري، ولقد كان لثورة الخوارج غطاؤها الايديولوجي الخاص: لقد خرجوا في الأصل على علي بن أبي طالب عندما قبل «التحكيم». ومع أن الخوارج كانوا قد قبلوا به في أول الأمر فإنهم سرعان ما انقلبوا مدعين أن «الحكم لله وحده» وأن علياً وأصحابه قد قاتلوا على الحق، وبالتالي لا يجوز لهم الشك في قضيتهم ولا تحكيم الرجال فيها. لقد اعتبروا قبول التحكيم كفراً، فأعلنوا توبتهم، واشترطوا على علي بن أبي طالب أن يعترف بالكفر بسبب قبوله التحكيم ثم يعلن توبته لكي يعودوا إلى القتال معه. فرفض علي وسجن الخوارج أنفسهم في هذا الموقف الضيق. ومن هنا نتيجتان، إحداهما عملية والأخرى نظرية. أما العملية فهي أن الخوارج الذين خرجوا على علي لأنه قبل التحكيم مع الأمويين لا يمكن أن يقبلوا في يوم من الأيام التعامل مع الأمويين بغير السيف. أما النتيجة النظرية، وهي التي تهمنا هنا، فهي أنهم عندما كفّروا علياً ومعاوية واتباعهما فإنهم قد طرحوا للنقاش مسألة «الكفر». وبما أن «الكفر» هو نقيض «الايمان»، فيجب تحديد معنى الإيمان كذلك، بل قبل ذلك. وهكذا طرحت مسألة «الكفر والايمان» للنقاش وصار الاختلاف حول تحديد معناهما ينطوي ضرورة على موقف سياسي: إما مع الخوارج وإما ضدهم وإما... ويهمنا هنا أن نتعرف على موقف الخوارج خاصة.

لقد اعتبر الخوارج حركتهم خروجاً عن «القرية الظالم أهلها»، وبالتالي فكل من بقي في صفوف علي وصفوف معاوية ولم «يخرج» فهو عندهم «كافر». ذلك ما قرروه عندما اجتمعوا في بيت عبد الله بن وهب الراسبي، أحد زعمائهم، عندما رأوا علياً يصرّ على

التحكيم ويبعث أبا موسى الأشعري مندوباً عنه. لقد خطب فيهم عبد الله بن وهب قائلاً: «... أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمان وينيبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا... آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فاخرجوا بنا اخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة». وبعد مناقشة انتهت بمبايعتهم عبد الله بن وهب خليفة خطب فيهم هذا الأخير مرة ثانية فقال: «اخرجوا بنا إلى بلدة لإنفاذ حكم الله فإنكم أهل الحق»، فخرجوا وكتبوا إلى اخوانهم في البصرة ليلتحقوا بهم[14] ثم دخلوا في حرب مع علي إلى أن اغتاله أحدهم ثم انخرطوا في «ثورة دائمة» ضد الدولة الأموية، استمرت مشتعلة منذ قيامها إلى سقوطها.

أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه. لقد نظروا إلى من لم يخرج معهم نظرة المسلمين الأوائل إلى المشركين العرب الذين لم يكن يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف. وكان أقوى فرق الخوارج وأشدها الازارقة، اتباع نافع بن الأزرق الحنفي المتوفى سنة ٦٠هـ. لقد أظهر نافع «البراءة من القعدة عن القتال وإن كان (الواحد منهم) موافقاً له على دينه. واكفر من لم يهاجر إليها»[15] من الخوارج أنفسهم. لقد كتب إلى من بالبصرة منهم قائلاً: «والله انكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، ففيم المقام بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد ندبكم الله إلى الجهاد فقال: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ ولم يجعل لكم في التخلف عذراً في حال من الأحوال... وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما ينفقون ومن كانت اقامته لعلة»، ثم فضل عليهم مع ذلك المجاهدين فقال ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله﴾»[16] ليس هذا وحسب بل لقد أباح الازارقة قتل أطفال مخالفيهم وكانت حجة نافع رئيسهم «أن نبي الله نوحاً عليه السلام قال: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً [= أحداً] إنك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾ فسماهم بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا، فكيف كان ذلك في قوم نوح ولا نكون نقوله في قومنا والله يقول: ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾. وهؤلاء كمشركي العرب لا نقبل منهم جزية وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام»[17].

ولم يقتصر الخوارج على محاسبة الناس، هذه المحاسبة الشديدة، على سلوكهم السياسي وموقفهم من الحرب ضد الأمويين، بل إنهم مارسوا على معاصريهم إرهاباً نفسياً فجعلوا التزام الفرائض الدينية واجتناب المحرمات جزءاً من الإيمان وحكموا بالتالي بالكفر ـ أي بإهدار الدم ـ على كل من تساهل فيها. فهذا نجدة بن عامر الحنفي رئيس فرقة النجدات التي انشقت عن الازارقة والتي تعتبر أقل تطرفاً منهم لأنها تجوز التقية والقعود [= عدم الخروج في ثورة دائمة]، أقول هذا نجدة بن عامر يحكم على مرتكبي الذنوب من مخالفيه بحكم، وعلى مرتكبي نفس الذنوب من أتباعه بحكم آخر، قال: «من نظر نظرة صغيرة أو كذب

---

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٧.

(١٥) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١٢١.

(١٦) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٧٩.

(١٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٨.

كـذبة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك ومن زنى وسرق وشرب الخمر غير مصرّ عليه فهو مسلم إذا كان من موافقيه» أي من رجال فرقته وبرر ذلك بقوله: «لعل الله يعذبهم بذنوبهم في غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة». وزعم أن النار يدخلها من خالفه[18]. أما عبد الله بن يحيى الإباضي، أحد زعماء الفرقة الإباضية فإن خطبته في اليمن، عندما استولى عليها في أواخر أيام الدولة الأموية سنة ١٢٩هـ، خطبة تكفير، قال فيها: «من زنى فهو كافر، ومن سرق فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر، ومن شك في أنه كافر فهو كافر» (يعتبر الخوارج قبول علي بن أبي طالب التحكيم شكاً في كونه صاحب الحق وأنه دفع الناس إلى القتال وهو شاك، ومن هنا حكموا على الشاك بالكفر).

يتضح مما تقدم إلى أي مدى بالغ الخوارج في ربط موقفهم السياسي بالدين. لقد جعلوا من التحكيم، وهو عملية سياسية، سلوكاً مخالفاً للدين بحجة أن «لا حكم إلا لله» فكفّروا علياً ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه. وعندما بايعوا أحد زعمائهم و«خرجوا» اعتبروا كل من لم ينضم إليهم كافراً واضعين الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من الأمويين: إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسويغ استيلائهم على السلطة بالقوة... الخ وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم، فكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل من جانب جميع أولئك الذين كان لهم رأي سياسي آخر هو رفض هذا التصنيف الثنائي: إما... وإما والبحث عن موقف ثالث قوامه قيمة ثالثة توضع بين الكفر والايمان. وهكذا صار تحديد مفهوم «الإيمان» ضرورياً: هل هو مجرد الاعتراف بما جاء به الرسول من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أم أنه يتطلب إلى جانب ذلك تنفيذ جميع الأوامر الشرعية من اتيان الفرائض واجتناب المحرمات. وبعبارة أخرى هل الإيمان هو القول فقط أم هو القول والعمل معاً. لقد تعالى الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه. ولم تكن ايديولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض تسييس المتعالي باللجوء إلى العقل بل لقد كانت ايديولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، بهدف تعرية المضامين السياسية التي يراد تكريسها من وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين.

- ٤ -

تذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وهو يحدِّث الناس في مسجد البصرة كعادته فسألاه: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله» فأجابهما الحسن بقوله: «كذب أعداء الله»[19]. وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد ايديولوجيا الجبر التي يبرر

---

(١٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٤٤١.

بها الأمويون استيلاءهم على السلطة وعسفهم في الحكم واحتكارهم الأموال. وإذا كان مؤرخو الفرق من أهل السنة، ومن الأشاعرة خاصة قد حاولوا «التخفيف» من قول الحسن البصري بـ «القدر»، أي بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله وبالتالي تحميله مسؤولية ما يفعل، الشيء الذي اعترض عليه الأشاعرة في إطار صراعهم مع المعتزلة، فما ذلك إلا لأن الحسن البصري كان سلطة مرجعية بين «أهل السنة والجماعة» لا غنى عنها: فالكل كان يدعي الانتساب إليه، معتزلة وأشاعرة.

ولكي نفهم أبعاد هذا التنازع حول الحسن البصري وحرص كل فرقة من فرق أهل السنة إدعاء الانتساب إليه لا بد من كلمة عنه: كان الحسن البصري إبناً لرجل نصراني استرق عندما فتح العرب ميسان فصار عبداً لزيد بن ثابت الأنصاري، الصحابي الشهير، ثم اعتقه. وقد أنجب ولداً سماه الحسن من إمرأة اسمها أم خيرة كانت بدورها مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص)، وهكذا ينتمي الحسن البصري بالولاء من جهة أمه إلى أم سلمة التي كانت منزلتها عند النبي لا تعلوها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلى ذلك الصحابي الكبير زيد بن ثابت كاتب النبي وترجمانه الذي تقول عنه المصادر إنه كان يعرف العبرانية والسريانية. وهو الذي قام بجمع القرآن زمن أبي بكر ثم ساهم في إكمال جمعه زمن عثمان مع جماعة من كتّاب الوحي الآخرين. ولما كانت القاعدة المتبعة هي أن «مولى القوم منهم» (حديث) فإنه لا بد أن يكون الناس ينظرون إلى الحسن البصري في عصره من خلال منزلته الاجتماعية الدينية تلك.

وقد صار الحسن أهلاً لتلك المنزلة أولاً بنشأته في المدينة ومعاشرته للصحابة ورجال الدولة، وثانياً باستقراره بالبصرة وتردده على حلقات الدرس فيها خصوصاً حلقة ابن عباس فتعرف فيها على كثير من الحفظة والقراء. وكانت الدروس في هذه الحلقات عبارة عن «ذكريات» عن النبي (ص) وغزواته وشمائله إضافة إلى تفسير القرآن ورواية الحديث والشعر وأخبار العرب... الخ. وعندما استؤنفت الفتوحات زمن معاوية شارك الحسن في غزو بلاد الشرق (كابل وسجستان...) حيث مكث نحواً من عشر سنين عاد بعدها إلى البصرة ليستأنف نشاطه العلمي وقد اكتسب تجربة وازداد معرفة وأصبح من الشخصيات الكبيرة التي تجمع إلى شرف الانتهاء إلى محيط الرسول (ص) شرف العلم والجهاد. وهذا ما يفسّر تقدير الأمويين له واحجامهم عن إيذائه، لا بل اجتهادهم في استرضائه وكسب ولائه. لقد كان في البصرة «أمة وحده» والبصرة يومئذ مركز لمعارضة الأمويين. ويقال إن الحجاج بن يوسف كان يحضر بنفسه دروسه، وهذا غير مستبعد خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا «الحضور» من زاوية ما قد يحمله من مضمون سياسي: الرقابة والتأثير. وقد حظي الحسن البصري بتقدير خاص من عمر بن عبد العزيز الذي كان يستشيره ويكاتبه. ويحكى في هذا الصدد أن عمر بن عبد العزيز بعث إليه يستشيره فيمن يستعين به في القيام بأمر الدولة فكتب إليه الحسن يقول: «أما أهل الدين فلا يريدونك، وأما أهل الدنيا فلن تريدهم، ولكن عليك بالأشراف فإنهم يصونون شرفهم أن يدنسوه بخيانة» وقد عاش الحسن البصري طويلاً إذ ولد سنة ٢١هـ وتوفي سنة ١١٠هـ.

وإذن فالحسن البصري لم يكن شخصية عادية، لقد كان من أولئك الرجال الذين تلتف حولهم الخاصة والعامة، كان رمزاً من الرموز التي تجمع بين العلم والنزاهة والصراحة والاستقامة. فمن جهة كان مولى من الموالي، استطاع أن يخترق الحواجز ليرقى إلى أعلى منزلة، ومن جهة أخرى بقي وفياً لـ «أصْلِه» الاجتماعي فلم يقبل الانخراط في سلك موظفي الدولة بل آثر الحفاظ على استقلاله الفكري والسياسي. وهو من جهة ثالثة وقف موقف المعارض للدولة وعسفها وظلمها، ولكن من غير تطرف ولا تعصب. مما جعل جميع قوى المعارضة من غير أصحاب ايديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة يطمئنون إليه ويستظلون بظله. وبعبارة أخرى **كان الحسن البصري يمثل المعارضة السياسية التي كانت تبحث عن منزلة بين المنزلتين: منزلة الدولة الأموية الظالمة المكرسة لايديولوجية الجبر والإستسلام للأمر الواقع، ومنزلة الخوارج الحاملين لايديولوجية التكفير، والرافضة المستلبين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسطى داخل الأغلبية صانعة التاريخ.**

واضح إذن أن ادعاء بعض مؤرخي الفرق من الأشاعرة بأن الحسن البصري لم يكن يقول بـ «القدر»، أو أنه تراجع عنه، ما هو إلا ادعاء أملته في الحقيقة الرغبة في «كسب» هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعياً وسياسياً للانتساب إليها، لأنها مرجعية تلتمس عندها المصداقية. والواقع أن كثيراً من المصادر تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بـ «القدر» وضداً على الأمويين تخصيصاً. من ذلك ما يروى من أن رجلاً سأله هل يأخذ عطاءه من بني أمية أم يتركه ليأخذه من حسناتهم يوم القيامة، فأجابه الحسن: «قُم... ويحك، خذ عطاءك، فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة»[20] الشيء الذي يعني ضرورة أنهم مسؤولون عن أعمالهم وبالتالي قادرون على فعلها، مخيرون لا مسيرون. والأهم من مثل هذه الأخبار الجزئية الرسالة التي أجاب بها عبد الملك بن مروان عندما سأله هذا الأخير في موضوع «القدر»[21]. تقول رسالة عبد الملك بن مروان: «... وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضى ولا تعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك. وقد كان أمير المؤمنين يعلم فيك صلاحاً في حالك وفضلاً في دينك ودراية للفقه وطلباً له وحرصاً عليه، ثم انكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ: أعن احد من أصحاب رسول الله (ص) أم عن رأي رأيته أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك، فحصِّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

واضافة إلى ما تنطوي عليه عبارات هذه الرسالة من تهديد واحراج مقصود فإنها شهادة تاريخية ثمينة تؤكد أن أول من بدأ في تشييد موقف ايديولوجي مضاد لايديولوجيا الجبر، قوامه القول بـ «القدر»، هو الحسن البصري. وهذا يؤكد الروايات الأخرى الكثيرة التي تجمع على أن جل «القدريين» قد درسوا عن الحسن البصري. وأما جوابه على رسالة عبد الملك بن مروان فلقد كان من جنس الجواب الذي يقابل التحدي بالتحدي. لقد أكد

---

(٢٠) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٥.

(٢١) نشر الرسالتين معاً محمد عمارة في كتابه: رسائل العدل والتوحيد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ج ١، ص ٨٢ - ٨٩.

الحسن البصري في رسالته قدرة الانسان على الفعل، ملاحظاً، بادىء ذي بدء أن الله يقول ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات ٥١/٥٦) ولو لم يكن قد جعلهم قادرين على القيام بالعبادة لما أمرهم بها ولم يكن ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم وبينه لأنه تعالى ﴿ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران ٣/١٨٢). ويرد على ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان من أن السلف لم يكونوا يقولون بـ «القدر» فيقول: «ولم يكن أحد ممن مضى من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل عنه لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين ولم يأمروا بشيء منكر». ومن جملة المنكر أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، تلمحياً إلى قول الأمويين بأن الله هو الذي أجبر الناس على أفعالهم. ثم يعقب الحسن البصري على ذلك قائلاً: «ففكر أمير المؤمنين في قوله تعالى ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر، كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر ٧٤/٣٨) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم... فتدبر يا أمير المؤمنين بفهم فإن الله عزوجل يقول: ﴿... فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (الزمر ٩/١٨).

وبعد أن يستشهد بآيات تفيد كلها القدرة وحرية الاختيار للإنسان ينتقل إلى صلب الموضوع، أعني الجانب السياسي منه، وهو تصرف الحكام، فيقول: «واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا. وإنما يجازيهم بالأعمال... ولكن الله قد بيّن لنا من قدم لهم ذلك ومن أضلهم فقال: ﴿وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل﴾ (الأحزاب ٣٣/٦٧). فالسادات والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لان الله تعالى يقول: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان ٧٦/٣)... فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه ولا تخالف الله في قوله ولا تجعل من الله إلا ما رضي لنفسه، فإنه قال: ﴿إن علينا للهدى وإن لنا للآخرة والأولى﴾ (الليل ٩٢/١٣)، فالهدى من الله والضلال من العباد». ثم يستدل على ذلك بعدة آيات ويرد على تأويلات دعاة «الجبر» لبعض الآيات التي يفيد ظاهرها ذلك.

ويرد الحسن البصري على اتهام عبد الملك بن مروان له بكونه أحدث القول في «القدر» فيقول: «إنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات... فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما نهى الله فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخط من العباد فإنه تعالى يقول: ﴿... ولا يرضى لعباده الكفر وأن تشكروا يرضه لكم...﴾ (الزمر ٣٩/٧) فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضي ممن عمله» ثم يضيف قائلاً: «والقوم ينازعون في المشيئة، وإنما يشاء الله الخير فقال تعالى: ﴿... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر...﴾ (البقرة ٢/١٨٥). واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يحرصون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعملون في أمر دنياهم على القضاء والقدر...»[٢٢].

---

(٢٢) جمعنا هذا التلخيص من عبارات الحسن البصري الواردة في القسم المتبقي من نص رسالته ومن الملخص الذي ذكره أبو سعد المحسن الجشمي البيهقي، انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٢ - ٨٩. وقد أورد =

وسواء كان هذا النص من كلام الحسن البصري، بعباراته وكلماته، أو اقحمت فيه جمل وألفاظ، فإن روحه العامة تضعنا أمام خطاب جديد في المعارضة، خطاب ينسف ايديولوجية الجبر الأموي فيؤكد أن أعمال الناس ليست حتماً عليهم بل هم يأتونها باختيارهم وبالتالي فهم مسؤولون محاسبون. والخطاب موجه مباشرة إلى «أمير المؤمنين» صيغة ومضموناً. فإضافة إلى استعمال صيغة النداء: «يا أمير المؤمنين» وذكر «فرعون» و «السادات» و «الكبراء»... الذين أضلوا أقوامهم، نجد النص يستحضر هؤلاء ليعطي لمسألة الجبر والاختيار كامل مضمونها السياسي. ومن هنا ستنطلق حركة تنويرية جعلت قضيتها الأساسية نشر وعي جديد بين الناس، الوعي بأن الإنسان، والحكام في المقدمة، يفعل ما يفعل بإرادته واختياره، وأن الله لا يرضى الظلم فكيف يجبره على فعله؟ والأهمية التي تكتسبها هذه المسألة ليست في مضمونها السياسي وحسب، بل أيضاً في طريقة وضعها وتقريرها: كيف يأمر الله الناس بعبادته ثم يجبرهم على فعل المعاصي؟ سؤال يدعو إلى تحكيم العقل، إلى جعل أحكام الدين معقولة. وهذا تدشين لخطاب تنويري جديد تماماً في عصر كان حقل التفكير فيه محاصراً بايديولوجيات ثلاث لاعقلية، بل تعرض عن العقل إعراضاً وتلغيه إلغاء: ايديولوجيا الجبر الأموي، وايديولوجيا «التكفير» الخارجي، وميثولوجيا الإمامة الشيعية.

هذا الموقف العقلاني الذي وقفه الحسن البصري من قضية «الجبر والاختيار» قد فتح الباب لقيام معارضة سياسية تعتمد الجدال والنقاش ومقارعة الحجة بالحجة بدل «الخروج» والمعارضة المسلحة أو «الرفض» التام. ولذلك كان من المفهوم جداً أن تتضايق الأوساط الشيعية منه، خصوصاً وقد حصرت قضيتها الأساسية في مسألة واحدة هي أن الإمامة حق لعلي وذريته دون غيرهم، الشيء الذي يجعل النقاش فيما عدا ذلك غير ذي موضوع. ولذلك نجد بعض رجال الشيعة يتهمون الحسن البصري بـ «التواطؤ» مع الأمويين، بل لقد كان منهم من قال: «ولولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا». وهذا كلام يعكس غضباً ولا يعبر عن حقيقة، فأمر بني أمية قد قام قبل سيف الحجاج ولسان الحسن. وكما غضب الشيعة من موقف الحسن كان لا بد أن يغضب أيضاً أولئك الذين يتخذون من «الخروج» وسيلة للمعارضة، فقد كان الحسن ينهى عن الدخول في «الفتن» ويطلب من الناس عدم الانخراط فيها لا ضد بني أمية ولا معهم. تذكر المصادر أن رجلاً سأله: «ما تقول في الفتن؟ مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث» (وكانا قد خرجا على بني أمية) فأجاب الحسن البصري: «لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»، وتضيف الرواية أن رجلاً من أهل الشام أراد احراجه فقال متعجباً: «ولا مع امير المؤمنين يا ابا سعيد؟» فأجابه الحسن مقابلاً التحدي بالتحدي وقال: «ولا مع أمير المؤمنين»[23].

= ابن المرتضى في: المنية والأمل، ملخصاً للرسالة والخطاب فيه موجهاً إلى «الأمير» ويذكر ابن المرتضى أن المخاطب هو الحجاج وأنه هو الذي كان قد طلب من الحسن البصري توضيح رأيه في القدر.

(٢٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٧، ص ١١٨ - ١١٩.

لم يكن «لسان الحسن» ينطق بما يرضي الأمويين ولا بما يخدمهم، بل لقد كان صريحاً في نقده لهم، شديداً في صراحته وبيانه. تذكر المصادر أن الحجاج بنى داراً بواسط وعندما انتهى منها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها. فلما رآها الحسن قال معلقاً: «إن الملوك ليرون لأنفسهم عزاً، وإنا لنرى فيهم كل يوم عبراً: يعمد أحدهم إلى قصر فيشيده وإلى فرش فينجده وإلى ملابس ومراكب فيحسنها ثم يحف به ذباب طمع وفراش نار وأصحاب سوء، فيقول: انظروا ما صنعت. فقد رأينا أيها المغرور، فكان ماذا يا أفسق الفاسقين؟ أما أهل السماوات فقد مقتوك وأما أهل الأرض فقد لعنوك. بنيت دار الفناء وخربت دار البقاء وغررت في دار الغرور لتذل في دار الحبور». ويقول الراوي: «ثم خرج وهو يقول: إن الله سبحانه أخذ عهده على العلماء ليبيّنه للناس ولا يكتمونه». ثم يضيف نفس المصدر أن الحجاج غضب غضباً شديداً لما بلغه ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم: «يا أهل الشام ايشتمني عبد من عبيد البصرة وأنتم حضور فلا تنكرون؟». ثم أمر بإحضاره فجيء حتى دخل على الحجاج فقال له هذا الأخير: «يا أبا سعيد أما كان لإمارتي عليك حق حين قلت ما قلت» فأجابه الحسن، وكان يعلم أن الحجاج غضب وأنه يريد به سوءاً: «أيها الأمير، إن من خوّفك حتى تبلغ أمنك أرفق بك وأحب فيك ممن أمّنك حتى تبلغ الخوف، وما أردت الذي سبق إلى وهمك. والأمر بيدك: العفو والعقوبة. فافعل الأولى بك وعلى الله فتوكل، وهو حسبنا ونعم الوكيل». ويضيف الراوي قائلاً: «فاستحى الحجاج منه واعتذر إليه».

وتذكر رواية أخرى أن الحجاج أراد أن يلتمس طريقاً آخر إلى الحسن فطلب رأيه في علي وعثمان، فأدرك الحسن مقصوده، فأجابه بقوله: «أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك: قال فرعون لموسى: ﴿... فما بال القرون الأولى قال: علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾: علم علي وعثمان عند الله»[24]. وبالرغم مما ينطوي عليه هذا الجواب من تهرب ظاهري فإن وضع الحسن نفسه في موضع موسى ووضع الحجاج في موضع فرعون مماثلة لا يخفى مدلولها. ذلك لأن طلب الفصل في مسألة كالتي وضعها الحجاج على الحسن: أيهما كان على حق علي أم عثمان، وبالتالي معاوية؟ طلب ينطوي على فخ سياسي: إنه سؤال يفرض على المخاطب أحد موقفين: إما الموقف الشيعي، وإما الموقف الأموي. وإذن فالموقف العقلاني المسؤول يقتضي رفض هذا السؤال «الارهابي»، وقد رفضه الحسن بذكاء.

يبقى أن نشير إلى أن عدم فتك الحجاج بالحسن البصري يرجع إلى عاملين اثنين، نعود فنذكّر بهما هنا: الأول يمكن ربطه بما أبرزناه في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٢) من اعتماد الأمويين منذ معاوية «ليبرالية» نسبية ازاء خصومهم السياسيين الذين لم يحملوا السلاح، والحسن البصري كان ضد «الفتن» كما ذكرنا. أما العامل الثاني فهو شخصية الحسن البصري ووزنه الديني والاجتماعي. فالمس به كان من الممكن أن يثير «الفتن»، وهذا ما كان يتجنبه الأمويون بكل ثمن، خصوصاً وكانوا يدركون أن الحسن البصري لم يكن «رمزاً» للعامة وحسب بل كان أيضاً أستاذاً لرجال كان لهم وزنهم، وكان لهم شأنهم كما سنرى في الفقرات التالية.

---

(٢٤) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص ٥٣.

إذا كان مؤرخو الفرق الأشاعرة يخففون من نسبة القول بـ «القدر» إلى الحسن البصري أو يقولون إنه تراجع عنه، فإنهم يجمعون على أن «أول من أحدث القول بالقدر» هو معبد الجهني الذي أخذه عنه غيلان الدمشقي. ومع أن كتب الفرق تقدم هاتين الشخصيتين كزعيمي فرقة من الفرق «الضالة» فإن رجال الحديث يعترفون بالعدالة لـ «القدرية» ويثقون فيهم كرواة للحديث. فالحافظ السيوطي يرى أن أغلب القدريين ممن روى له الشيخان: البخاري ومسلم. أما ابن تيمية فقد صرح بأن في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عليهم وأخرج البخاري ومسلم لجماعة منهم. وقال أحمد بن حنبل لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة[٢٥]. ويصف الذهبي معبد الجهني بأنه: «تابعي صدوق» ويقول عنه إنه رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة فأثر في علمائها بمذهبه في «القدر» فصار جمهورهم يقول به.

يكاد ما ذكرنا يكون هو كل ما تذكره المصادر عن معبد الجهني مع إضافة أنه كان يتردد على حلقة الحسن البصري من جهة وأنه شارك في ثورة ابن الأشعث من جهة أخرى فقتله الحجاج سنة ٨٠هـ. هناك شخصية أخرى تذكرها بعض المصادر، ولكن دون تفاصيل كافية، ويتعلق الأمر بعمرو المقصوص الذي تقول عنه المصادر إنه «أول من نادى بالقدر بالشام» وانه كان معلم معاوية الثاني (ولد يزيد) وأنه أثر فيه حتى صار قدرياً مثله. وتضيف هذه المصادر أنه عندما توفي يزيد استشار معاوية الثاني هذا أستاذه في تولي الخلافة فأشار عليه بقوله: «اما أن تعدل واما ان تعتزل» ففضل أن يعتزل الخلافة، واستدعى أهله بني أمية وغيرهم من وجوه الناس فخطب فيهم قائلاً: «إنّا قد بلينا بكم وابتليتم بنا، وان جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله. ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به فركب ردعه واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم ردوه من شئتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها»، ثم طلب منهم أن يختاروا من شاؤوا مكانه، واعتزل الناس ومات بعد أربعين يوماً. ويقال إن بني أمية وثبوا على عمرو المقصوص وقالوا له: «انت افسدته وعلمته، ثم دفنوه حياً». وقيل إن معاوية الثاني قد قتل هو الآخر مسموماً، وقيل طعن[٢٦].

على أن أهم شخصية من القدريين الأوائل هو غيلان الدمشقي (مولى لبني مروان) وتنسب إليه المصادر دوراً أساسياً في نشر الايديولوجيا التنويرية وانه كان له أتباع كثيرون من مختلف الأوساط. كما تذكر أن عبد الملك بن مروان كان قد اختاره مؤدباً لولده سعيد، وأن

---

(٢٥) علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٢٦) محمد بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٦، ص ١٧، وابو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٣.

عمر بن عبد العزيز قد قربه واستمع إلى مواعظه واعتمد عليه في تنفيذ بعض اصلاحاته. أما علاقته بهشام بن عبد الملك فكانت متقلبة. ولم يكتف غيلان بمحاربة ايديولوجيا الجبر بالفكر وحسب بل إنه عمل على التحريض على الثورة في أرمينيا فاتخذ هشام بن عبد الملك ذلك ذريعة لإلقاء القبض عليه وإعدامه[27].

ويدل ما نقل عنه من آراء ونشاط أنه كان يقود معارضة سياسية وايديولوجية ضد الأمويين في أهم القضايا التي كانت تمارس فيها السياسة في ذلك الوقت: قضايا «القبيلة» (= الشرعية القرشية للخلافة) ومسائل «الغنيمة» (= السياسة المالية الأموية) وأمور «العقيدة» (= القدر، الإيمان). فبخصوص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول: «إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وانها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»[28]. وهذا موقف متميز جداً: فهو يعارض الأمويين الذين يحصرون الخلافة في قريش وحدها، ويخالف الشيعة الذين يجعلونها في علي وذريته فقط، ويختلف مع الخوارج لاشتراطه «الاجماع». ومعلوم أن الخوارج لا يعترفون بـ «الاجماع» بل يضعون جميع مخالفيهم من المسلمين في «دار الكفر». إنه موقف متقدم جداً لأنه يجعل مسألة الحكم من اختصاص الأمة وليس من احتكار «القبيلة» ولا من حق «الورثة» و «الأوصياء» وحدهم.

أما اعتراضات غيلان على السياسة المالية الأموية فلقد كانت من الجذرية إلى درجة التحريض على «الثورة»، كما يفهم من بعض المصادر[29]. من ذلك ما تردده كثير من المصادر من أنه عندما عرض عليه عمر بن عبد العزيز إسناد وظيفة إليه طلب أن يتولى «بيع الخزائن ورد المظالم»، وهذا اختيار له مغزاه. إنه لم يختر لا الولاية ولا القضاء بل اختار وظيفة ليس فيها مكاسب وإنما «رد المظالم» أي انصاف الذين ظلمهم الحكام والقضاة. وتولى غيلان هذه الوظيفة بالفعل. وتذكر المصادر أنه أخرج يوماً «خزائن» بعض رجال أهل الدولة وهي مما وقعت مصادرته، فأخذ يهتف في الناس: «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف في الرسول أمته بغير سنته وسيرته... من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة الهدى... وهذا متاعهم، والناس يموتون جوعاً». وتقول الرواية إن هشام بن عبد الملك، الذي لم يكن قد أصبح خليفة بعد، مر به فسمع ذلك فقال: «إن هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه». بالفعل كانت نهاية غيلان على يد هشام بن عبد الملك عندما صار خليفة، لقد قطع يديه ورجليه، واستمر غيلان في انتقاد الأمويين فأمر هشام بقطع لسانه، فمات[30].

إذا كنا نفتقد نصوص غيلان فما ذلك لقلتها بل بسبب الحصار الذي ضربه عليها مؤرخو الفرق من الأشاعرة، ذلك أن ابن النديم يذكر أن رسائل غيلان بلغت نحو ألفي

---

(27) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٣٦.
(28) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٣.
(29) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٤٧٨.
(30) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٦ - ١٧.

ورقة[31]. ولربما كان النص الوحيد الذي احتفظت لنا به بعض المصادر، من هذه الرسائل، إحدى رسائله إلى عمر بن عبد العزيز يعظه، ومما ورد فيها قوله: «ابصرت يا عمر وما كدت ونظرت وما كدت... ولن تجد داعياً يقول: تعالوا إلى النار. إذن لا يتبعه أحد. لكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذب على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم...»[32]. وغني عن البيان القول إن الاعتراض هنا على الجبر الأموي. ويبدو أن آراء غيلان كانت من القوة والانتشار إلى الدرجة التي جعلت بعض المصادر الأشعرية تنقل أخباراً عن مناظرات جرت بين غيلان وخصومه من أنصار الأمويين، وتقدمه على أنه المنهزم فيها. وتلك روايات وأخبار مصنوعة لا تحتاج إلى ذكر أو تفنيد.

وكما واجه غيلان ايديولوجيا الجبر الأموي واجه كذلك ايديولوجيا التكفير التي حمل الخوارج لواءها. وهكذا نجده لم يجعل العمل شرطاً في الإيمان، كما قال هؤلاء، الشيء الذي حمل المؤلفين في الفرق على تصنيفه ضمن فرقة «المرجئة». ونظراً لكونه كان يقول بالقدر أيضاً فقد جعله البغدادي والشهرستاني على رأس فرقة تحمل اسم «مرجئة القدرية». ويشرح الأشعري نظرية غيلان في الايمان فيقول: «الغيلانية، اصحاب غيلان، يزعمون أن الايمان - هو - المعرفة بالله الثانية[33] والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى»، وانهم كانوا يقولون إن الخصلة الواحدة لا يقال لها إيمان ولا بعض ايمان إذا انفردت، بل الايمان اجتماع خصاله كلها، وانه بالتالي لا يزيد ولا ينقص[34]. ويضيف الشهرستاني إلى ذلك أنهم كانوا يقولون: «إن الله تعالى لو عفا عن عاص يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً، أخرج من هو في مثل حاله»[35].

وقضية «الإيمان» في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، وكان الخوارج كما ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك، إذا كانوا يقولون إن «العمل» أي تطبيق أوامر الشرع ونواهيه، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فهموه، شرط في «الإيمان»، بينما كان أنصار الأمويين يجعلون «الإيمان» هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله... الخ، أما تطبيق أوامر الشرع واجتناب نواهيه فهو عندهم ليس من الإيمان. فقد يرتكب المسلم ذنوباً، حتى الكبائر منها، ومع ذلك يبقى في عداد المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها

---

(31) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق غوستاف فلوغل، روائع التراث العربي؛ ١ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ١١٧.

(32) ابن المرتضى، نفس المرجع، ص ١٦.

(33) المعرفة الأولى في اصطلاح المتكلمين هي السمعية والبصرية والوجدانية، أمّا المعرفة الثانية فهي التي تحصل بنظر واستدلال.

(34) الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، ج ١، ص ٢١٧.

(35) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١٤٥.

الإبقاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جواز الثورة ضدهم. وكان لا بد لغيلان الدمشقي، وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخوارج معاً، من إيجاد تعريف لـ «الإيمان» يحرره من ايديولوجيا الجبر وايديولوجيا التكفير، فقال بالتعريف الذي رأينا، وهو أن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له، وهي المعرفة بالله معرفة صادرة عن تدبر واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لهما. وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط «العمل» كمقوم ضروري من مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما جاء به محمد (ص) بل لا بد فيه من القناعة الداخلية، ولا بد من الخضوع، وأكثر من ذلك وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة «العدل» إلى الله، العدل الذي يقضي أنه إذا عفا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحداً من النار فعل ذلك مع جميع من هم مثلهما. وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموماً، ولا معاوية ولا أي أحد منهما كان، يتمتع بـ «امتياز» خاص عند الله. الناس سواء عنده. فإذا كان قد كتب على «الخلفاء» انهم لن يدخلوا النار رغم ما قد يقترفونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا مخالف لما يقرره الشرع، وبالتالي فالأمويون سيجازون على أفعالهم مثل جميع الناس. وهذا النوع من «المساواة» في الثواب والعقاب في الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ «العدل» الإلهي، وهو عدل، أو مساواة، ينسحب على الدنيا كذلك. فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام. فالمجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من مظاهر ممارسة «السياسة» في الدين، وطريقة من طرق تسييس المتعالي كرد على التعالي بالسياسة. وستتضح هذه المسألة في الفقرة التالية.

- ٦ -

وإلى جانب أولئك المعروفين باسم «القدريين» والذين تصنفهم بعض كتب الفرق تحت عنوان «مرجئة القدرية» - كما ذكرنا - كان هناك تياران آخران تطلق تلك الكتب على أحدهما اسم «المرجئة الخالصة» وعلى الآخر اسم «مرجئة الجبرية». وكما سنرى فإن هذه التصنيفات الايديولوجية، التي تمعن في تفريق «الخصم» وإطلاق ألقاب سيئة السمعة عليه (مرجئة، جبرية. . .) تطمس وحدة فكر حركة التنوير التي نتحدث عنها، الوحدة التي ستبرز من خلال العرض لتجعلنا نكتشف في النهاية بنية نظرية تؤسس فكراً عقلانياً تنويرياً حقيقياً. أما الآن فلنساير تصنيفات مؤرخي الفرق ولنبدأ بـ «المرجئة الخالصة» أي أولئك الذين خاضوا في مسألة «الإيمان» وحدها دون أن يتخذوا موقفاً صريحاً لا من الجبر ولا من القدر. ومع أن اسم «الارجاء» يجمعهم - كما يقول مؤرخو الفرق - فإن تحديدهم لمفهوم الإيمان ليس واحداً. ولا بد من التذكير هنا بأهمية البحث في هذه المسألة. فالإيمان كان يحمل معنى حق «المواطنة» في الأمة الاسلامية، وبالتالي فالطعن في إيمان المرء معناه إخراجه من «دار الاسلام» الشيء الذي

يعني إهدار دمه، فالقضية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماماً.

لنستعرض أولاً جملة من التعاريف التي تنسب إلى هؤلاء «المرجئة الخالصة»، حول الإيمان، لنرى بعد ذلك الجهة أو الجهات التي ينصرف إليها مضمونها السياسي. يقول بعضهم: «الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان، وانه واحد ليس كمثله شيء، ومعرفة ما جاءت به الرسل». وقال آخرون: الإيمان هو «الإقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه». بينما ذهب آخرون إلى القول: «إن الايمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال من تركها أو ترك خصلة منها كفر». ومنهم من قال: «الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله ورسله وبكل ما يجب في العقل فعله. وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الإيمان»[36]. وواضح أن هذه «التلوينات» و«التدقيقات» تخفي وراءها خلفيات. ذلك لأن واضع التعريف، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة خطيرة كهذه، يخضع تعريفه لما يفكر فيه ومن أجله، أعني لما يريد أن يدخله فيه أو يخرجه منه. ولما كانت مصادرنا لا تمدنا بمعلومات كافية عن واضعي هذه التعاريف فإنه من الصعب القول إن «الارجاء» بهذا المعنى كان هدفه فقط عدم ادخال «العمل» كجزء من ماهية الإيمان تبريراً لحكم الأمويين، لأنه لو كان الهدف هو هذا فلماذا تلك التدقيقات والتلوينات (= الإيمان: الإقرار بأن الله واحد، ليس كمثله شيء، تعظيمه وترك الإستكبار عليه، ما يجب في العقل فعله، ما لا يجب في العقل فعله لا يدخل في الإيمان). فهل كانت حال الأمويين تستوجبها؟ وإذن لا بد من «مفكر فيه» آخر غير الأمويين هو الذي وضعت من أجله هذه التعريفات. والحق أن الكيفية التي تتحدث بها كتب «الفرق» عن هذا الصنف من «المرجئة» توحي بأن الأمر يتعلق بـ «أرجاء» لا يهدف إلى تبرير سلوك الأمويين بل إنما يراد منه **إعطاء حق «المواطنة» في أمة الإسلام ودار الإسلام لتلك الجموع من المسلمين الجدد في فارس وما وراء النهر، أولئك الذين خضعوا للإسلام، خضوعاً سياسياً، دون أن يكونوا في وضعية معرفية واجتماعية تمكنهم من القيام بالواجبات التي ينص عليها**. وإذا أضفنا إلى ذلك أنهم لم يكونوا يعرفون العربية من جهة وأنهم كانوا يدينون بديانات غير توحيدية (ماجوسية، مانوية، وثنية عامية...) من جهة أخرى، أدركنا كيف أن اعطاء حق «المواطنة» في الأمة الإسلامية لهؤلاء كان يتطلب تطويع تعريف «الإيمان» بالصورة التي تجعله يستغرقهم ويشملهم. وإذا أضفنا إلى هذا ما كانت تنطوي عليه المسألة من أبعاد اقتصادية (فرض الجزية على أهل تلك المناطق حتى بعد إسلامهم، وكان من جملة التبريرات التي أدلى بها حكام تلك المناطق أن إسلام أهلها سطحي...) أدركنا كيف أن صياغة تعريف مرن لـ «الإيمان» معناه الدفاع عنهم وعن قضيتهم.

ومما يبرر هذا النوع من «القراءة» لتعاريف «الايمان» المذكورة ورود تعاريف أخرى لا يمكن أن تفهم إلا على هذا الوجه. من ذلك ما يذكره الملطي من أن صنفاً من «المرجئة»: «زعموا أن من شهد شهادة الحق [لا إله إلا الله...] دخل الجنة وإن عمل ما عمل، كما لا ينفع مع الشرك

---

(36) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤٠؛ الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٢١٣، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩١.

حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة. وزعموا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر»[37]. ويذكر الأشعري ضمن هذا الصنف من «المرجئة» أبا حنيفة وأصحابه ويقول عنهم إنهم «يزعمون أن الإيمان ـ هو ـ المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجملة دون تفسير» ثم يضيف: «وذكر أبو عثمان الادمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن يزعم أن الله سبحانه حرّم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين [هذا الخنزير المشار إليه] فقال: مؤمن. فقال له عمر: فإنه إن زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا. فقال: مؤمن. قال: فإن قال: اعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي. قال: هو مؤمن»[38].

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا ممن هو حديث العهد به أو ممّن يعيش على هامش المجتمع الاسلامي، في الأطراف، وبالتالي فـ «الأرجاء» المبني عليه أرجاء خاص ينصرف معناه إلى المسلمين الجدد و «العوام» في الأصقاع البعيدة. ولم يكن أبو حنيفة، الفقيه المشهور ليدلي بهذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلاً أصنافاً من المسلمين من هذا النوع. وبهذا يكون هذا النوع من الأرجاء لا يعني تأخير الحكم في مرتكبي الكبيرة إلى يوم القيامة، وبالتالي لا علاقة له بالأمويين وسلوكهم، وإنما الأرجاء بهذا المعنى هو طلب «الرجاء»، رجاء المغفرة لهؤلاء المسلمين الجدد الذين يجهلون فرائض الإسلام ومحرماته، وبالتالي اعتبارهم «مواطنين» في الأمة الإسلامية لا يجوز إهدار دمهم ولا فرض الجزية عليهم بل الواجب معاملتهم كمسلمين مؤمنين، على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية... الخ. وهذا هو المعنى الذي كان يعطى لـ «الارجاء» في خراسان كما تذكر بعض المصادر. فأهل خراسان «لم يكن ارجاؤهم هذا المذهب الخبيث: إن الايمان قول بلا عمل وإن ترك العمل لا يضر بالإيمان، بل كان ارجاؤهم أنهم كانوا يرجون لأهل الكبائر الغفران، رداً على الخوارج وغيرهم الذين يكفرون الناس بالذنوب، فكانوا يرجون، ولا يكفرون بالذنوب»[39]. و «المذهب الخبيث» الذي يقصده صاحب النص ـ ربما ـ هو مذهب جماعات من «الإباحيين» الذين كانوا بالبصرة خاصة. لقد كانت هذه المدينة ملتقى للأجناس والديانات والأفكار، كانت أشبه بـ «هونغ كونغ» اليوم، ولم يكن الناس فيها يلتزمون جميعهم بالواجبات الدينية، بل كان بعضهم «ليبراليين» إلى حد القول إن الإيمان هو مجرد الاعتراف بـ «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وإن مجرد الإقرار بهذه الشهادة يكفي إذ «لا تضر مع التوحيد معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وواضح أن هذا النوع من الفهم «الليبرالي» لـ «الإيمان» لم تكن وراءه دوافع سياسية وإنما كان يعكس واقعاً اجتماعياً.

---

(37) أبو الحسن محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٤٦.

(38) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(39) عطوان، الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، نقلاً عن: تاريخ بغداد، ص ١٠٢.

هذا عن الذين تصنفهم كتب الفرق ضمن صنف «المرجئة الخالصة» وواضح مما تقدم أن هذا تصنيف سطحي تماماً. أما عمن تدعوهم تلك الكتب بـ «مرجئة الجبرية» والذين تحمل عليهم بشدة، فلا يمكن فهم آرائهم إلا إذا وضعت في إطارها السياسي الحقيقي. يتعلق الأمر أساساً بالجعد بن درهم والجهم بن صفوان. أما الأول فالأخبار عنه قليلة، وكل ما تذكره عنه المصادر المتوافرة لدينا أنه كان مولى (قيل لآل مروان) وانه كان ينزل الكوفة في أول حياته ثم انتقل إلى الشام حيث اصطنعه محمد بن مروان واتخذه مؤدباً لولده مروان، وإليه ينسب هذا الأخير (تحقيراً = مروان الجعدي، آخر ملوك بني أمية). وتقول المصادر إنه بقي بالشام إلى أن أظهر القول بـ «خلق القرآن» فهرب إلى الكوفة حيث لقيه الجهم بن صفوان وأخذ عنه مذهبه. ثم تذكر المصادر نفسها أن نهايته كانت على يد خالد بن عبد الله القسري إذ قتله سنة ١٢٤هـ بالكوفة. وأمام هذا الفقر في أخبار الجعد بن درهم يكتفي المؤرخون القدامى بآراء الجهم بن صفوان تلميذه ويعتبرونها على رأي واحد.

وآراء الجهم بن صفوان معروفة في الجملة، وهي تتمحور حول ثلاث مسائل: الأرجاء، «الجبر»، نفي الصفات. وهذا التصنيف هو من عمل المؤلفين في الفرق، فهم الذين ينسبون إليه القول بالارجاء و «الجبر» كما ينسبون إليه نفي الصفات عن الله. ولا بد للباحث المعاصر من التحرر من هذه «التوصيفات» إذا هو أراد أن يتحرر من سلطة كتب «الملل والنحل»، لا بد له من قراءة آراء الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان على ضوء نشاطهما السياسي وتحركهما في إطار المعارضة للأمويين. لقد كان الجعد بن درهم من المعارضين البارزين وقد انضم إلى يزيد بن المهلب الذي ثار على يزيد بن عبد الملك بن مروان بالعراق وأعلن خلعه ونادى بأن الخلافة يجب أن تكون شورى بين المسلمين وبأن الخليفة يجب أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه[40]. وأما الجهم بن صفوان وكان هو الآخر من الموالي فقد شغل منصب وزير للثائر الحارث بن سريج الذي ثار على حكم بني أمية ونادى بالشورى والمساواة بين العرب والموالي ووعد بإسقاط الجزية عمن أسلم من العجم وإشراك مقاتلتهم في العطاء فانضم إليه كثير من المسلمين من «أهل القرى»[41].

أما عن آراء الجهم في الأرجاء فيقدم لنا الأشعري ملخصاً عنها يقول فيه: إن من المرجئة «من يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح [= العبادات] فليس بإيمان. وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن الجهم بن صفوان.

---

(٤٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٨٢.

(٤١) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة وحسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٤٤١ - ٤٧١.

وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وإن الايمان لا ينقص ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الايمان والكفر لايكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح»[42]. وهذا النوع من «الكلام» عندما يصدرعن شخصية معارضة للأمويين ثائرة عليهم، تطالب بالشورى والمساواة، لا يمكن أن يفهم إلا على أنه يدخل في ايديولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الجدد من العجم الذين لا يعرفون العربية ولا يؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المنطقة التي كان يتحرك فيها جهم وأصحابه. لقد كانت تلك المناطق مسرحاً لعمليات فتح و «فتح» مضاد، فكان الإسلام فيها غير مستقر، والناس في مد وجزر، فضلاً عن رسوخ الديانات القديمة، وانتشار حركة المطالبة بالمساواة داخل المناطق الاسلامية هناك. فتعريف الإيمان هنا بأنه مجرد «المعرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله فقط» معناه الاعتراف لسكان هذه المناطق بـ «المواطنة» الكاملة في دار الاسلام بمجرد قبولهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عنه - شرعاً - اعفاؤهم من الجزية. فـ «الارجاء» هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية.

وهذا المضمون السياسي لهذا النوع من «الارجاء» يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم بن صفوان من القول بـ «الجبر». لقد كان الموالي «مجبرين» - بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية وجهلهم لشعائر الدين وأيضاً بسبب ظروف الحرب التي كانت مستمرة هناك... الخ - على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة، ولذلك فلا يجوز أن يؤاخذوا على وضعية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المجبرين. والشذرات التي تنقلها كتب الفرق عن «جبر» الجهم بن صفوان، هي عبارة عن مقتطفات مبتورة سيرتكب الباحث خطأً فاحشاً إذا أخذها مجزأة كما تقدمها له هذه الكتب. لا بد إذن من ربط بعضها ببعض وقراءة كل عبارة منها داخل جملة الآراء التي تنسب إلى الجهم خصوصاً وقد لعب التحزب المذهبي دوره في عملية البتر والتجزئة التي تعرضت لها آراء جهم. وهكذا فبينما نقرأ في البغدادي قوله: «الجهمية اتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها... وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن تكونا فاعلتين أو مستطيعتين لما وصفتا به»[43]. وبينما يعبر الشهرستاني، الذي ينقل عن البغدادي في الغالب، عن «جبر» جهم بعبارات قريبة من تلك، تفيد المعنى نفسه، نجد الأشعري أستاذهما الذي ينقلان عنه في أحيان كثيرة، يقدم لنا صياغة أخرى لآراء جهم في هذا الموضوع فيقول: «الذي تفرد به جهم القول... انه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وانه هو الفاعل وان الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: الشجرة تحركت ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك...»[44]. إن العبارات التي

---

(٤٢) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٤٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

(٤٤) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

عبر بها كل من البغدادي والشهرستاني عن «الجبر» المنسوب إلى الجهم بن صفوان، عبارات مبتورة لا يمكن قبولها، إذ كيف يمكن أن نتصور أن جهماً الثائر على الأمويين يكرس ايديولوجية الجبر التي هي ايديولوجيتهم. أما عبارة الأشعري فهي، في نظرنا، أقرب إلى موقف جهم. وهي وإن كانت تحمل تناقضاً ظاهرياً فإن مضمونها السياسي واضح.

والحق أن هذا النوع من التناقض يجب البحث عن حقيقته لا في المنطق، بل في السياسة. كان الجهم يتبنى قضية الموالي، وهؤلاء كانوا من المسلمين الجدد غير قادرين على ممارسة الشعائر الدينية كما أشرنا إلى ذلك قبل، وهم بسبب ذلك غير مسؤولين، فهم من هذه الناحية في حالة اضطرار وبالتالي فلا تجوز مؤاخذتهم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فبما أنهم بشر، خلق الله لهم القدرة على الفعل والارادة والاختيار، فهم مطالبون بتحسين وضعيتهم والعمل للخروج من حالة الاضطرار التي هم عليها. وأما الأمويون، وهم الطرف الآخر الذي يدخل ضمن «المفكر فيه» لدى جهم، فهم غير مضطرين، يعرفون العربية والحلال والحرام... الخ وبالتالي فهم يفعلون ما يفعلون بالقدرة التي جعلها الله تحت تصرف ارادتهم واختيارهم، وإذن فهم محاسبون. وإذا شئنا تلخيص وجهة نظر جهم بن صفوان من هذا المنظور قلنا: هناك الفعل الصادر عن ضرورة موضوعية كالجهل بالشيء وصاحبه في حكم «المجبور»، وهناك الفعل الصادر عن قدرة ومعرفة وصاحبه مختار ومسؤول.

هذه القراءة السياسية لآراء جهم في «الفعل» وأنواعه تزكيها وتؤيدها نظريته في «الصفات» وما يلزم عنها من القول بـ «خلق القرآن». وقد كانت هذه النظرية موضوعاً لردود فعل حادة من طرف أهل السنة والأشاعرة لأسباب سياسية ومذهبية، لقد فهموها كما «يفهم» الخصم آراء خصمه. هذا في حين أن وضع هذه النظرية في السياق العام لتفكير جهم وفي إطار مشاغله السياسية والايديولوجية يزيل عنها ما يبرر وصفها بـ «التعطيل» وغيره من النعوت الايديولوجية. كان جهم يقول: «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق». وهذا القول يجب، في نظرنا، أن يفهم على ضوء قوله: إن الله «لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه»[45] وقوله: «لا يقال: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون»[46].

إن المسألة يجب أن تفهم إذن على ضوء معارضة جهم لايديولوجيا الجبر الأموي. كان الأمويون يقولون، كما بينا قبل، إن الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه، قضاء وقدراً، أي أنه كان يعلم منذ الأزل أنهم سيتولون على الحكم، وعلم الله نافذ، فيكون الله هو الذي حتم عليهم أن يقاتلوا على الخلافة وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من الأعمال لأن ذلك كله قد جرى «بسابق علمه». ولكي يرد جهم هذه الدعوى، ولكي يثبت للإنسان الإختيار والمسؤولية، قال إنه لا يجوز أن نصف الله بأنه يخلق الأشياء قبل وجودها، لأن ذلك يفضي إلى الجبر

---

(٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

(٤٦) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

وإسقاط المسؤولية والحساب. وبطبيعة الحال فإذا قلنا هذا بالنسبة لصفة «العلم» فسينسحب أيضاً على الصفات الأخرى المماثلة لها، ولذلك قال جهم إن الله لا يوصف بما يوصف به البشر: ولكي يخفي الجانب الايديولوجي السياسي في أطروحته أخذ يبررها ويلتمس لها السند داخل العقيدة فقال: «لا يجوز أن يعلم [الله] الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق أفبقي علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم»[47]. وواضح أنه يطلب الحجة لأطروحته هنا من تنزيه الله من الجهل، في حالة ما إذا تغير معلومه ولم يتغير علمه، ومن النقص في حالة ما إذا تغير علمه بتغير معلومه. إن تنزيه الله من الجهل والنقص يقتضي القول إنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه له وانما يعلمه حين خلقه.

وبما أن التفكير المجرد يستند دائماً إلى نموذج «مشخص»، وبما أن «المفكر فيه» هنا عند جهم هم الأمويون، فإن إرجاع ذلك الاستدلال «المجرد» إلى نموذجه المشخص يجعل المسألة واضحة تماماً، ويمكن التعبير عنها كما يلي: إذا كان الله يعلم ما سيفعله الأمويون قبل أن يخلقهم وقبل أن يغصبوا الحكم بالقوة فإننا سنكون أمام احتمالين: إما أن علمه سيبقى كما كان عندما هاجموا الكعبة مثلاً، وفي هذه الحالة إما أن نقول إن الله هو الذي أراد منهم ذلك قبل أن يفعلوه فيكون هو الذي حتمه عليهم، وهذا غير معقول ولا يجوز. وإما أن يكونوا قد فعلوا ما فعلوا من تلقاء أنفسهم وبمحض إرادتهم، وفي هذه الحالة نتساءل: هل علم الله هذا الذي فعلوه أم لا؟ فإذا علمه فسيكون علماً مضافاً إلى علمه السابق، وهذا لا يجوز لأن علمه كامل لا يحتمل الإضافة، وأما إذا قلنا إنه لم يعلمه فإننا سنكون قد أضفنا إليه الجهل. وإذن فالحل المعقول، الذي لا يجر إلى تناقضات ونقائض مثل تلك، هو أن نقول: إن الله خلق العالم بما فيه الإنسان وأن الأمور تجري في العالم حسب سنن وقوانين قدرها تقديراً، كحركة الفلك مثلاً. أما الإنسان فقد خلق له، أو فيه، قدرة بها يفعل وارادة واختياراً، وأكثر من ذلك بيّن له بواسطة الرسل وعن طريق العقل سبيل الخير وسبيل الشر. والإنسان هو الذي يختار هذه أو تلك فيفعل هذا أو ذاك. هنا، حين الفعل، يتدخل علم الله ليحكم بالحسن أو بالقبح، بالثواب أو بالعقاب.

وفي هذا الإطار أيضاً يجب أن نفهم قوله وقول أستاذه الجعد بن درهم بـ «خلق القرآن»: القرآن كلام الله والكلام هو إفصاح عن العلم وتعبير عنه. وإذن فإذا كان العلم محدثاً وجب أن يكون الكلام محدثاً أيضاً. وبالتالي فالقرآن مخلوق. أما إذا كان القرآن قديماً، وهو كلام الله، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى قدم علم الله وبالتالي إلى «الجبر»، وبالتالي إلى إسقاط المسؤولية. والقول بـ «خلق القرآن» و «حدوث علم الله» معناه أن جميع ما يقوله القرآن عن الأفعال إنما ينصرف معناه إلى زمن الفعل إلى «أسباب النزول». وهذا يفسر النسخ، كما يفسر ما يحكيه عن الأقوام الماضية أو الحاضرة التي تعصي أوامره، ثم يأتي بأوامر

(٤٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٨٧.

أخرى. وبكيفية عامة فالحوار والجدال في القرآن يجري مع مخلوقات تتغير أفعالها وتتنوع سلوكها، فكيف يمكن فهم ذلك إذا قلنا إنه قديم أزلي. هناك جانب آخر وهو أن في القرآن آيات تفيد «الجبر» وأخرى تفيد الاختيار. وحسب نظرية جهم يمكن القول: إن التي تفيد «الجبر» تعبر عن تجليات للضرورة التي خلقها الله في الكون، وإن التي تفيد الاختيار تعبر عن مظاهر حرية الإرادة والقدرة التي خصّ الله بها الإنسان.

وهكذا يمكن القول إنه بهذا النوع من «القراءة» السياسية لآراء المتكلمين الأوائل نستطيع فهمها، بل تفهّمها أيضاً. إن خصومهم، في عصرهم أو في العصر التالي له، لم يكونوا مستعدين لتفهمها، لأنهم كانوا خصوماً سياسيين لهم أو لتلامذتهم، ولذلك لم يفهموا منها إلا ما يفهمه الخصم من آراء خصمه. أما نحن الذين نعتبر آراء هؤلاء وأولئك تراثاً لنا فيجب أن نضع خصومات الماضي جانباً وأن نحاول فهم رأي كل فريق بوصفه «صديقاً» بل «سلفاً»، ولكن دون أن نعتبر آراءهم ملزمة لنا لا في هذه المسألة ولا في تلك. لقد بنوا آراءهم كي تجيب عن الأسئلة التي كانت مطروحة في عصرهم. وعلينا أن نفعل نحن أيضاً الشيء نفسه، أن نحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها علينا عصرنا، سواء تلك التي تخص حاضرنا ومستقبلنا أو تلك التي تتعلق بفهم ماضينا والانتظام في تراثنا.

- ٨ -

ومن خراسان ووضعيتها السياسية والاجتماعية في أواخر العصر الأموي، والتي كانت تنطق باسمها الايديولوجيا التي نشرها أولئك الذين تصفهم كتب الملل والنحل بـ «مرجئة الجبرية»، نعود إلى البصرة وإلى حلقة الحسن البصري بالذات حيث كان النقاش في مسألة الكفر والإيمان يتحدد، لا بوضعية المسلمين الجدد كما في خراسان، بل بالضغط والإرهاب اللذين كانت تمارسهما «وعيدية الخوارج» أصحاب ايديولوجيا «التكفير». يقول البغدادي كان واصل بن عطاء «من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة [= أقوى فرق الخوارج وأكثرها تطرفاً]، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام، على فرق: فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الازارقة من الخوارج. وزعم هؤلاء، أن أطفال المشركين مشركون ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم سواء كانوا من أمة الاسلام أو من غيرهم. وكانت الصفرية من الخوارج [أصحاب زياد بن الأصفر] يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما قالته الازارقة، غير أنهم خالفوا الازارقة في الأطفال. وزعمت النجدات [أصحاب نجدة بن عامر الحنفي] من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجمعت الأمة على تحريمها كافر مشرك، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهاد أهل الفقه فيه. وعذروا مرتكب ما لا يعلم تحريمه، بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الاباضية من الخوارج [أصحاب عبد الله بن اباض] يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الايمان والإسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سلف الأمة من الصحابة واعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز

واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرنا خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والايمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه قرينه في الضلالة [كذا] عمرو بن عبيد... فقال الناس يومئذ فيهما إنهما اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة»(٤٨).

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه يقدم لنا أكثر الروايات قرباً إلى الحقيقة والواقع، فيما نعتقد، عن ظهور فرقة المعتزلة، من جهة ولأنه من جهة أخرى يقدم لنا الإطار السياسي والايديولوجي الذي ظهرت فيه فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة. وإذا كان الحسن البصري قد قاوم «الجبر» الأموي بتقرير قدرة الإنسان على الفعل، وبالتالي مسؤوليته على ما يفعل، كما بينا قبل، فإنه في مسألة «مرتكب الكبيرة» كان يرى رأي جمهور أهل السنة، أي أنه فاسق ولكن فسقه لا يخرجه من كونه مؤمناً، ما دام يؤمن بالله وبكتبه ورسله... وبعبارة أخرى: مرتكب الكبيرة مؤمن عاص، إن شاء الله غفر له. وهذا الموقف ينطوي على رفض لوجهة نظر الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة كما رأينا، وعلى ادانة للأمويين إدانة «خفيفة»: «مؤمن عاص إن شاء الله غفر له»، ولكنه ينطوي في ذات الوقت على نوع من التساهل في مسألة الوعد والوعيد. ذلك أنه إذا كان الله سيغفر للمؤمن العاصي فمعنى هذا أنه سيخلف وعيده، علماً بأن الله توعد مرتكبي الكبائر بالعقاب الشديد. ومثل ذلك يقال بالنسبة لوعده أصحاب الحسنات بالثواب. والتساهل في «الوعد والوعيد» يؤدي حتماً إلى تزكية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب... الخ. وهكذا نعود إلى وضعية: إما.. وإما: إما ايديولوجية التكفير، وإما ايديولوجية الجبر وما يرتبط بها من القول باستثناء الخلفاء الأمويين من العقاب.

وللخروج من هذا المنطق الضيق الثنائي القيمة قال واصل بن عطاء بمنزلة ثالثة، بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، هي منزلة «الفاسق» الذي هو: لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً. ويشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: «ووجه تقريره أنه قال: إن الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً. وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدين فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير. لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار»(٤٩). معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب. وبالتالي فما دام في الدنيا حياً يرزق من دون أن يتوب فحكمه حكم الكافر. وإذا عرفنا أن استراتيجية «القدريين» الذين ينتمي إليهم واصل كانت ترمي من جملة ما ترمي إليه التأثير في الحكام الأمويين وممارسة الضغط السياسي/ الديني عليهم أدركنا المغزى السياسي لاشتراط التوبة. إن التوبة هنا تعني تراجع

---

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٧ ـ ٩٨.
(٤٩) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨.

الأمويين عن سياستهم وسلوك سياسة الشورى والمساواة. . . الخ التي ينادي بها القدريون. بعبارة أخرى لقد جعل واصل بن عطاء شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء الذي يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً، وهذا ما سنتبينه بعد قليل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت إنما يتحدد من خلال الموقف المتخذ من الماضي، والمقصود هنا الصراع بين علي ومعاوية، فلقد كان على واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع تنسجم وتتكامل مع قوله بـ «المنزلة بين المنزلتين» وذلك ما فعل، فبدلاً من تخطئة معاوية وأصحابه بالذات أو علي وأصحابه بالذات، وبدلاً من القول بـ «الارجاء» الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة إلى الله، الشيء الذي ينطوي على تأييد ضمني للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل «في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما مخطىء لا بعينه، وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه. قال: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه». ومعنى ذلك أن ملابسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة والزبير ثم بين علي ومعاوية ملابسات معقدة، يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من الصواب فيها خصوصاً والروايات متناقضة. . . الخ، ولكن الواقع لا يرتفع: لقد تقاتل هؤلاء وتسببوا في قتل المسلمين، فالخطأ ثابت إذن. وبما أنه لا يمكن تحديد المخطىء بعينه فإن الطرفين معاً سيبقيان محل شبهة وتهمة. والنتيجة المترتبة على هذا «إن أقل درجات الفريقين ألا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين»[50]. وواضح أن من بين ما يدخل في «الشهادة» رواية الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساساً ويقولون بأسبقية «العقل» على «النقل».

وكما «تكلم» واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة» من منظور إثبات المسؤولية فعل الشيء نفسه في مسألة «القدر» سالكاً مسلك زميليه معبد الجهني وغيلان الدمشقي وأستاذه الحسن البصري. ويلخص الشهرستاني رأيه في هذه المسألة كما يلي: كان واصل بن عطاء يقول: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك. . . ويستحيل أن يخاطب - الله - العبد بـ «افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة [= العقلية: المنطق] واستدل بآيات على هذه الكلمات»[51]. وكما «تكلم» واصل في «القدر» ضد ايديولوجيا الجبر الأموي «تكلم» كذلك في «الصفات» في الإطار نفسه والهدف ذاته. قال ان الله لا يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف البشر، على نحو ما رأيناه عند الجهم بن صفوان، ونفي «الصفات» وهي تؤول كلها إلى صفة «العلم» من مقتضيات القول بحرية الارادة والثواب والعقاب كما رأينا عند جهم كذلك. وهذا ما سيطلق عليه فيما بعد

---

(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٧.

مصطلح «التوحيد والعدل»: التوحيد معناه تنزيه الله من الصفات التي تطلق على البشر والعدل معناه نفي الظلم عنه وإثبات القدرة على الفعل والإرادة والاختيار والمسؤولية للإنسان.

ولم يقتصر نشاط واصل بن عطاء على مواجهة الجبر الأموي والإرجاء السياسي الذي يخدم قضيتهم، بل إنه واجه أيضاً ميثولوجيا الإمامة فقال بالشورى ورد على القائلين بـ «الوصية» و «البداء» مؤكداً حول هذه المسألة الأخيرة أن النسخ إنما يكون في الأحكام ولا يكون في الأخبار. كما تجند للرد على الثنوية والزنادقة والفرق الغنوصية الأخرى فناظر أصحابها وألّف في الرد عليهم كتاباً بعنوان **الألف مسألة في الرد على المانوية**، ويبدو أنه كان كتاباً ضخماً إذ كان الجزء الأول منه يشتمل على «نيف وثمانين مسألة»[52].

وهكذا نرى أن واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد «تكلم» سياسياً في جميع القضايا الدينية التي أثيرت في عصره وحدد فيها وجهة نظر خاصة، تتفرع عنها آراء فرعية في قضايا فرعية. ووجهات النظر التي حددها واصل في القضايا الأساسية التي ذكرنا هي التي سيطلق عليها فيما بعد اسم: «أصول المعتزلة»، وهي خمسة: التوحيد (= التنزيه، نفي الصفات) والعدل (= الله لا يظلم، لا يجبر أحداً بفعل شيء ثم يعاقبه عليه) والمنزلة بين المنزلتين (مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، هو في حكم الكافر ما لم يتب. وهذه المسألة تسمى أيضاً: الأسماء والأحكام) والوعد والوعيد (الله ينفذ وعده بالثواب ووعيده بالعقاب ضرورة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد التزم بهذا المبدأ جميع رجال حركة التنوير التي نتحدث عنها، قولاً وعملاً ولكن بصورة عقلانية، كما سنرى في الفقرة التالية.

- ٩ -

لم تكن الشخصيات العلمية السياسية التي تحدثنا عنها رجال فكر وحسب، بل كانوا أيضاً دعاة «حركيين» يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع الأوساط بما في ذلك بلاط الأمويين نفسه، حتى إذا يئسوا أو أحسوا بأن السلطة تضمر لهم شراً التحقوا بصفوف الثائرين - من غير الخوارج - رافعين لواء المطالبة بالعدل والتسوية. إن مصادر عديدة تفيد «إن القدرية من أهل الشام والعراق كانوا يهاجون سياسة بني أمية ويجهرون بمفاسدها جهراً، متهمين لهم بالظلم والعدوان والتصرف في أموال المسلمين حسب هواهم، وانهم كانوا يناهضون نظريتهم في الخلافة واصفين لهم بالتسلط والطغيان على الناس، وأنهم كانوا يريدون إسقاط دولتهم ويسعون إلى ذلك ما استطاعوا إليه سبيلاً، حيناً يؤلبون الناس عليهم، وحيناً يؤيدون خصومهم، وحيناً يتربصون بهم فإذا أمكنتهم الفرصة ثاروا مع الثائرين»[53].

---

(٥٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، وابن النديم، **الفهرست**.

(٥٣) عطوان، **الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٥٠.

بـالفعل، التحق كثـير من رجال حـركة التنـوير هـذه بالثـائرين في زمـانهم. وإذا كان الرعيل الأول منهم لم يتمكنوا من تغيير الـوضع، إذ تمكن الأمـويون منهم ومن الثـورات التي التحقـوا بها، فلقـد استطاع الجيـل الثاني منهم أن يضمـوا إليهم أميـراً أمـويـاً هـو يـزيـد بن الوليد بن عبد الملك (= يزيد الثالث) فتحالفوا معه على عزل ابن عمه الوليد بن يـزيد الـذي كان مستهتراً، فتمكن من ذلك وولي الخلافة سنة ١٢٦هـ «وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه من الأصول الخمسـة»[٥٤]، كما استـطاع هؤلاء أن يخترقـوا الطوق القبـلي اختراقـاً، فاعتنقت مذهبهم بطون من القبائل الربعية واليمانية والشامية التي كانت ساخطة على الخلفـاء الأمويـين المتأخرين الذين كانوا قد أبعدوها عن السلطة محاباة للقيسية. كما تغلغل رجال حركة التنـوير هذه في صفوف موالي القبـائل الشـامية وبين أهل «المزة» و «داريا» من غوطة دمشق[٥٥].

وتدلنا خطبة يزيد بن الوليد حين ولي الخلافة على نـوع القضايـا التي كانت مـطروحة. فلقد قدم في خـطبته تلك تعهـدات تخص المجال الاقتصـادي والاجتماعي والسيـاسي لا شك أنها كانت تلبية لمطالب الناس في ذلك الوقت، وبالتالي يمكن النظر إليها كـ «برنامج» سياسي واجتماعي لحركة التنوير في ذلك الوقت. قال يزيد بن الوليد في خـطبته: «أيهـا الناس، والله مـا خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك... ولكني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وسنة نبيه (ص) لما هدمت معالم الهدى وأطفىء نور أهل التقوى وظهر الجبار العنيد (الـوليد بن يـزيد) المستحل لكل حرمة الراكب لكل بدعة. وانه لابن عمي في النسب وكفيي في الحسب... أيها النـاس ان لكم علي أن لا أضع حجراً على حجر، ولا لبنة على لبنة، ولا أكري نهراً [أحفره] ولا أكنز مالاً ولا أعطيه زوجاً ولا ولداً، ولا أنقله من بلدة إلى بلدة حتى أسدّ فقر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يغنيهم، فإن فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه [= على خلاف ما كان عليه الأمر من قبل إذ كانت الأموال تنقل من الأطراف إلى المركز] ولا أجمركم في بعوثكم [= لا يبقيهم مجندين في الأصقاع البعيدة كمنفيين هنـاك] فأفتنكم وأفتن أهليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم مـا يجليهم به عن بـلادكم وأقطع بـه نسلهم، وان لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر [كانت الأعطيات، الأجـور، والأرزاق المؤونة، تتأخر عن مواعيدها] حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كأدناكم. فإن أنا وفيـت لكم بما قلت فعليكم السـمع والطاعة وحسـن المؤازرة، وإن لم أف لكم فلكم أن تخلعوني، إلا أن تستتيبـوني، فإن أنـا تبت قبلتم مني، فإن علمتم أحداً ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل الذي أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته»[٥٦]. وكتب يزيد بن الوليد أمـانا إلى الحـارث بن سريـج جـاء فيه: «أما بعد، فإنا غضبنا لله أن عطلت حدوده وبلغ بعباده كل مبلغ وسفكت الـدماء بغـير حلها، وأخـذت الأموال بغير حقها، فأردنا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه (ص)، ولا قوة إلا بـالله. فقد أوضحنا لك عن ذات أنفسنا فاقبل آمناً ومن معك، فإنهم إخـواننا وأعـواننا»[٥٧] وكـان الحارث بن سريـج من الثائرين المتأثرين بحـركة التنـوير كـما ذكرنـا. ومن سوء حظ هـذه الحركـة أن عهد يـزيد

---

(٥٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٤٣.

(٥٥) عطوان، نفس المرجع، ص ٤٧.

(٥٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٧٠.

الثالث هذا لم يدم سوى مدة قصيرة إذ توفي بعد ستة أشهر فقط من ولايته. وقد دخلت الدولة الأموية بعده في مرحلة الاحتضار[58].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة هنا إلى أن هؤلاء القدرية/ المعتزلة لم يقتصروا في نشاطهم التنويري على محاولة التأثير في البلاط الأموي وفي رجال القبائل وحدهم، بل إنهم كانوا يرسلون الدعاة إلى الأقطار النائية للتبشير بآرائهم والإعداد لـ «الثورة». من ذلك ما تذكره مصادرنا من أن واصل بن عطاء كان قد بعث أربعة من الدعاة إلى أطراف الامبراطورية الاسلامية في عهده: إلى خراسان وأرمينيا واليمن والمغرب. وقد تمكن مبعوثه إلى المغرب واسمه عبد الله بن الحارث من نشر الاعتزال في شمال البلاد من طنجة إلى وليلي إلى تاهرت بالجزائر. وتقول بعض المصادر إن عبد الحميد الأوربي الذي آوى ادريس بن عبد الله الحسني مؤسس الدولة الادريسية بالمغرب كان معتزلياً، مما يدل دلالة قوية على أن الحركة التنويرية الاعتزالية التي اعتنقتها «جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية» في شمال المغرب هي التي مهدت للدولة الادريسية. والعلاقة بين الزيدية والحسنيين علاقة متينة كما أشرنا إلى ذلك قبل. أضف إلى ذلك تأثر المذهب الإباضي بشمال افريقيا بوجهة نظر المعتزلة في مجمل المسائل العقدية[59]، مما يدل على مدى انتشار الفكر المعتزلي في شمال افريقيا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية.

ولم يكن انتشار الاعتزال بين البربر من طنجة إلى تاهرت راجعاً إلى مجرد الاقتناع بوجهة نظر معينة في المسائل العقدية، فلقد كان البربر آنذاك غير معربين ولم يكن من الممكن أن ينتشر الاعتزال بينهم إلا إذا لبس لباساً سياسياً واضحاً ومباشراً. ومن هنا يبدو أن الحركة التنويرية الاعتزالية كانت حركة سياسية معارضة بالدرجة الأولى، خصوصاً في الأطراف. يؤكد هذا تعاون أصحاب واصل مع «الخارجين» من الزيدية في خراسان. لقد خرج ابراهيم بن عبد الله بن الحسن (بن الحسن بن علي بن أبي طالب) في خراسان بتأييد ومناصرة من جانب عثمان الطويل مبعوث واصل بن عطاء إلى تلك المناطق[60]. وليس من الصدفة في شيء أن يخرج ابراهيم بن عبد الله هذا في خراسان حيث كان يعمل مبعوث واصل، ثم يلجأ ادريس بن عبد الله بن الحسن (أخوه) إلى المغرب حيث كان أتباع واصل منتشرين كما ذكرنا، بل لا بد أن يكون ذلك بتدبير واتفاق مع قيادة الحركة في البصرة.

وأخيراً وليس آخراً، لا بد من الإشارة إلى علاقة المعتزلة هؤلاء بالدعوة العباسية نفسها. وفي هذا المجال يبرز اسم عمرو بن عبيد صديق واصل بن عطاء، وقد كان مقره هو الآخر بالبصرة وكان يتصل من هناك بالقبائل اليمانية ويشهر بأعمال الولاة الأمويين وظلمهم. يحكي

---

(٥٨) نللينو، في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ١٩٦.

(٥٩) نفس المرجع، ص ١٩٦.

(٦٠) الأصبهاني، مقاتل الطالبيين، ص ٢٤٤.

عنه أنه مر ذات يوم بالوالي يقطع يد سارق فقال قولته المشهورة «سارق السريرة يقطع سارق العلانية». وكان ممن شجع يزيد بن الوليد على الثورة. وعندما توفي ربط علاقات بالدعاة العباسيين، وكانت له صداقة متينة مع أبي جعفر المنصور، قبل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها. وقد حاول هذا الأخير استمالة عمرو بن عبيد واستلحاقه بجهاز الدولة، فرفض. وفي هذا الصدد يروى أن عمرو بن عبد وعظ أبا جعفر المنصور، وهو خليفة، واشتد عليه فقال له المنصور: «فما أصنع، قد قلت لك: خاتمي في يدك، فتعال وأصحابك فاكفني. قال عمرو ادعنا بعدلك تسخ لك انفسنا بعونك. ببابك الف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم انك صادق»، وفي رواية أخرى قال له المنصور: «أعني بأصحابك يا أبا عبيد» فأجابه: «ارفع علم الحق يتبعك أهله»[61]. وقد توفي عمرو بن عبيد زمن أبي جعفر المنصور سنة ١٤٤هـ وكان مولى لبني تميم.

من كل ما تقدم نستبين الدور الهام الذي قام به أولئك الرجال الذين تصنفهم كتب الملل والنحل تحت أسماء «القدرية» و«الجهمية» و«المعتزلة» في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاوموا ايديولوجيا الجبر وايديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة والتيارات المانوية والغنوصية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انتليجنسيا خاصة بها، أي مفكرون متنورون يحملون مشروعها ويبشرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية. لقد عملوا على اختراق «القبيلة» باستقطاب الناس في فرق وأحزاب وراء أطروحات تناهض أطروحات الجبر والتكفير وتبشر بالشورى والمساواة. . . الخ، فنشروا بذلك ايديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والجزاء.

وكما هو شأن الانتليجنسيا في تاريخ الثورات فلم تكن القيادة السياسية في الثورة العباسية في يد هؤلاء، بل كانت لهم القيادة الفكرية، أو على الأقل كانت مساهمتهم فيها واسعة وعميقة. وهكذا فإذا وجدنا المعتزلة في العصر العباسي ذوي شأن في المجتمع والدولة فإن ذلك لم يأت صدفة، وإنما كان استمراراً لحضورهم، ذلك الحضور البارز، في عصر الإعداد للثورة.

---

(٦١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٩٩، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣١٣.

الفصل العاشر

الايديولوجيا السلطانية وفقه السياسة

- ١ -

مع قيام الدولة العباسية حدثت تطورات هامة على مختلف الأصعدة فبرزت معطيات جديدة ستقمعها قمعاً إذا نحن احتفظنا بجهازنا المفاهيمي الذي وظفناه في الفصول الماضية كما هو، بدون تعديل أو تطوير. ان استيعاب المعطيات الجديدة الاجتماعية منها والسياسية والفكرية التي ظهرت مع قيام الدولة العباسية يتطلب منا ليس فقط إعطاء مضامين جديدة لعناصر جهازنا المفاهيمي الذي اعتمدناه حتى الآن بل يفرض علينا، أكثر من ذلك، إدخال مفاهيم جديدة في هذا الجهاز، مفاهيم تكمله وتمنحه القدرة على استيعاب ما أفرزته التطورات التي رافقت الثورة العباسية أو ظهرت بعدها، بالصورة التي تجعل حديثنا عن محددات العقل السياسي العربي وتجلياته يعكس التطور الذي حصل. من أجل هذا سنخصص هذه الفقرة لإعادة بناء جهازنا المفاهيمي وشرح مضمون العناصر الجديدة التي سنضيفها إليه.

إن أول مفهوم يفرض نفسه علينا الآن ونحن بصدد الثورة العباسية ودولتها هو مفهوم «الكتلة التاريخية». ذلك أننا سنرتكب خطأً كبيراً إذا نحن نظرنا إلى الثورة العباسية من زاوية أنها «ثورة الفرس ضد السيادة العربية»، أو انخرطنا في هذا النوع من النظر إلى الأمور بالرد على هذه الدعوى بدعوى مضادة تبرز دور «العرب» في قيادة الثورة وفي مجلس نقبائها وفي جندها... لنؤكد بذلك طابعها العربي، أو على الأقل تخفف من المبالغات التي تلغي دور العرب فيها[1]. إن الزوج: فرس/ عرب أو عرب/ عجم لا يستوعب ولا يستطيع أن يستوعب كلية الثورة العباسية. إن مفهوم «الكتلة التاريخية» هو، في نظرنا، وحده القادر على

---

(١) انظر عرضاً لهذا النوع من الآراء في تفسير الثورة العباسية في: حسين عطوان، **الدعوة العباسية: مبادىء وأساليب** (عمّان: مكتبة المحتسب، [د. ت.])، الفصل الأخير.

التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين. و«الكتلة التاريخية» لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الايديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل: لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير: عرب، موال، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون، تجار، ضعفاء الناس، أغنياؤهم... الخ والتحمت مع هذه القوى كل الايديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الامامة (العلوية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء... الخ.

هكذا تحقق في هذه «الكتلة التاريخية» ومن خلالها ذلك التوافق الضروري، ليس فقط بين «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» بل أيضاً، وهذا ما كان يتطلبه الوضع يومئذ، بين العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات. فـ«القبيلة» لم تعد تعني اليمانية أو المضرية وحدهما ولا العرب أو العجم، احدهما ضد الآخر، بل لقد أضحى مضمونها يتحدد بـ«الآخر»: الدولة الأموية. إن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والعجم، من الفقراء والأغنياء كانت تشكل، موضوعياً وذاتياً، «القبيلة» المناهضة للأمويين. وكذلك الشأن بالنسبة لـ«الغنيمة» إذ لم تعد تعني مجرد التوزيع «العادل» للفيء والعطاء بإشراك الجند من الموالي فيها، بل باتت تعني أيضاً إسقاط الجزية على كل من أسلم من العجم والعمل بما كان جارياً من قبل بالنسبة للعرب الذين امتلكوا «أراضي الخراج» أي اعفاؤهم من ضريبة الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العشر. وهكذا أصبحت «الغنيمة» تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية وتقلباتها. ومثل ذلك يقال على مستوى «العقيدة». لقد جمع العباسيون في شعارهم الرئيسي، شعار الدعوة لـ«الرضا من آل محمد» بين المضمون السياسي العملي لميثولوجيا الامامة، وهو حصر الخلافة في «آل محمد»، وبين المضمون السياسي للشرعية القرشية (الأئمة من قريش) والمضمون الديني السياسي لـ«الشورى»: باعتبار أن «الرضا» معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلى توظيف العباسيين لشعار «العمل بالكتاب والسنة» الذي أبعد عنهم كل شبهة وجذب إليهم رجال الدين من كل فرقة. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها كان لا بد من أن تظهر الحاجة إلى ترتيب جديد لهذه القوى المتعددة المكونة لتلك «الكتلة التاريخية». ولكي تتبين طبيعة الحاجة إلى ترتيب جديد نذكّر بما كان عليه أمر الدولة والمجتمع قبل قيام الثورة العباسية.

سبق أن بيّنا كيف أن مجتمع دولة الدعوة المحمدية زمن الخلفاء الراشدين كان يتألف من منزلتين فقط: كان الأمراء والعلماء فريقاً، والجند والرعية فريقاً آخر، ولا شيء غير هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة. وعندما قامت دولة «السياسة» مع معاوية أصبح الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر (في القمة) وأصبح الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر (في

القاعدة). وقد تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه قيام انقسام عمودي لهرم المجتمع يجعل من الأمراء والجند أي المجتمع السياسي كما كان يومئذ (= الدولة) فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني (= القوى المعارضة) فريقاً آخر. وباندلاع الثورة العباسية وتشكل «الكتلة التاريخية» التي نتحدث عنها صارت كل القوى التي تقع خارج الدولة الأموية كجهاز سياسي وعسكري تشكل «فريقاً واحداً» قوامه العناصر التالية: الأمراء (الإمام وأهل بيته) والعلماء والجند والرعية. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها صار الوضع الجديد يفرض ترتيب هذه العناصر بالصورة التي تجعل من القوى المعارضة دولة، وهنا سيتحكم منطق الدولة على منطق الثورة كما هو الشأن دائماً في مثل هذه الحال. وواضح أن هذا الوضع الجديد الذي أفرزته الثورة وخرج من جوف كتلتها التاريخية لا يمكن أن يستوعبه مفهوم «القبيلة» بمفرده وبالشكل الذي وظفناه به من قبل. إنه لا بد إذن من اعادة بناء هذا المفهوم.

والواقع أن العصر العباسي والعصور التالية له لا يمكن وصفها، بالمعنى العلمي لكلمة وصف (كما تستخدم في اللسانيات أو في الفيزياء مثلاً)، بتوظيف المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) كما تعاملنا معها في اللحظات الثلاث السابقة من تاريخ تطور المجتمع والدولة في الإسلام. إن المعطيات التاريخية الجديدة التي ستبرز ابتداء من أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث) تفرض علينا التمييز بين دولة «المركز» (الدولة التي تتخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة) ودولة «الأطراف» سواء تلك التي تبقى مستقلة في هذه الجهة أو تلك من المحيط أو تلك التي تطورت داخل الخلافة لتصبح دولة داخل الدولة المركزية.

إن التمييز هنا بين «دولة المركز» و «دولة الأطراف» تمييز ضروري واجرائي. ذلك لأنه مع قيام الدولة العباسية برز نموذج جديد للدولة في الإسلام، يختلف من كثير من الوجوه عن النموذج الذي كان معروفاً إلى ذلك الوقت، وهو نموذج الدولة الأموية ودولة الخلفاء الراشدين. «النموذج الأموي» يتأسس كيان الدولة فيه على ممارسة نوع من السياسة في «القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة» بكيفية مباشرة: المجالدة أو شرعية الأقوى، الشرعية القرشية على مستوى «القبيلة» والعطاء السياسي على مستوى «الغنيمة»، مع نوع ما من التعالي بالسياسة، أو التوظيف الايديولوجي المباشر للدين على مستوى «العقيدة». أما «النموذج العباسي» فيتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنتظمها بنيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أما البنية العميقة فتبقى دائماً محكومة بالمحددات الثلاثة، «القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة»، التي تتناوب على «التحديد النهائي» حسب الظروف. وأما البنية السطحية فيتطلب وصفها ادخال مفهومين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما: مفهوم «الخاصة»، ومفهوم «العامة». وهما مفهومان اجرائيان لا غنى لنا عن توظيفهما إذا نحن أردنا التعبير عن جملة التطورات التي حصلت والتي سيكون لها دور هام في اعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوينه وتثبيت مخايله ومرجعياته.

ليس ثمة شك في أن لفظي «خاصة» و «عامة» قد استعملا قبل العصر العباسي للدلالة

على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين. ولكن دلالة هذين اللفظين كانت، في الغالب، لا تتجاوز حدود المعنى اللغوي. ولم يصبح اللفظان مصطلحين سياسيين اجتماعيين يحملان قوة المصطلح، أو المفهوم، إلا في أوائل العصر العباسي. ففي هذا العصر أصبح اللفظان يدلان ليس فقط على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، بل أيضاً على منزلتين اجتماعيتين، لكل منهما سلطته وتقاليده الاجتماعية والفكرية الخاصة، وتدخلان، كلاً على حدة، وعبر قنوات مختلفة، في علاقة مع منزلة قمة الهرم الاجتماعي: الخليفة (أو «الأمير» بكيفية عامة: السلطان، الوالي...). وقد برز المفهومان على صعيد الخطاب السياسي كما على صعيد الواقع الاجتماعي الجديد الذي ظهر مع قيام دولة «الثورة»، ليعبرا عن تطور جديد لم يكن يفرض نفسه من قبل كـ«واقع» مكشوف على سطح المجتمع، واقع أن الهرم الاجتماعي أصبحت تعلوه، بنية جديدة تشكل «الخاصة» و«العامة» إلى جانب «الأمير» عناصرها الرئيسية، فكان لا بد من هذين «المصطلحين» لتسمية الأشياء بأسمائها و«إنزال الناس منازلهم». ومسألة انزال الناس منازلهم في العصور القديمة والوسطى كانت من مظاهر «العدل» بل هي «العدل» نفسه على الصعيد السياسي/ الاجتماعي.

لقد كانت هناك مع انتصار الثورة العباسية ثلاث منازل واضحة ومتمايزة: منزلة الخليفة، منزلة الأمراء من أهل بيته والوزراء وكبار أهل دولته من العلماء والفقهاء ورؤساء القبائل وكبار التجار، وهؤلاء يشكلون «الخاصة» يأتي بعد ذلك بقية الناس وهم «العامة». أما الصنف الرابع من الناس وهم «الجند» فرؤساؤهم منزلتهم منزلة الخاصة وعامة العسكر منزلتهم منزلة العامة. كانت هناك إذن منازل ثلاث هي عبارة عن مراتب اجتماعية/ سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (= منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم. وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات، الثابتة في اطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي. ونحن نصفها بأنها «سطحية»، لا بالمعنى الوضيع للكلمة، بل بمعنى أنها المعطى المباشر الذي يخفي وراءه معطى آخر غير مباشر هو ما ندعوه «البنية العميقة» للمجتمع التي إليها ينتمي «اللاشعور السياسي»، في مثل هذه الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة: «القبيلة»، «الغنيمة»، «العقيدة».

وإذا نحن نظرنا إلى هذا التصنيف من زاوية علاقة «المفهوم» بالمعطى الواقعي الذي يعبر عنه، أمكن القول إن رواج الزوج خاصة/ عامة كأداة للتصنيف في العصر العباسي يعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي من علاقة الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه الحال في مجتمع «القبيلة». ذلك أن العلاقات في مجتمع «القبيلة» تتدرج على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى الفخذ، إلى العشيرة... وكل دائرة من هذه الدوائر تشبه «الخيمة» في بنيتها: هناك العمود الذي يرفع الخيمة في الوسط وبه يقوم لها وجود، وهناك الأوتاد التي تمسك الخيمة من الأطراف فتحفظها من تأثير «الخارج» كالرياح والأمطار... الخ، ثم هناك «المتاع» الذي تحويه الخيمة. العمود في منزلة شيخ القبيلة،

والأوتاد في منزلة «فرسانها وفتيانها و «المتاع» في منزلة أفرادها وممتلكاتها. وهذه المنازل تقع كلها على مستوى واحد، والتمايز يرجع إلى المهمة والمسؤولية وليس إلى الموقع. إذن ليس هناك في مجتمع «القبيلة» خاصة وعامة، هناك فقط شيخ القبيلة وفرسانها وهم أبناؤها. . .

بدأ مجتمع «القبيلة» العربية يتصدع مع ظهور الإسلام. فمنذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية بدأ يتكون هرم اجتماعي جديد، على قمته النبي (ص) يحيط به «الصحابة» وهم أشبه بـ «الخاصة» ولكنهم لم يكونوا «خاصة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لأن هذا المعنى إنما يتحدد عن طريق التقابل الزوجي مع «العامة». فالصحابة لم يكونوا «خاصة» في مقابل «العامة» وإنما كانوا «صحابة» لأنهم أوائل المسلمين كان لهم دور في خدمة الاسلام أكثر من غيرهم. وبقي هذا المصطلح يعبر عن واقع اجتماعي سياسي ديني. فـ «الصحابة» على عهد الخلفاء الراشدين كانوا هم «أهل السابقة والصحبة» و «أهل الحل والعقد» و«أهل العلم بالدين»، فكانوا جماعة تقع فوق مجتمع «القبيلة» لا تخضع لتصنيفاتها ولا للاعتبارات التي يقوم عليها التمايز والتراتب داخلها. كانوا من قبائل مختلفة، وممن لا قبيلة له. ومع أن «القبيلة» كانت حاضرة بشكل أو بآخر في حياة المجتمع وتطل برأسها عندما تحدث مناسبة توقظها أو تستفزها فإن أساس التصنيف الرسمي في مجتمع دولة المدينة كان يتجاوز التصنيفات القبلية (مهاجرون، أنصار، السابقون الأولون، أهل الشورى. . . الخ)، ومن هنا كان «الأمراء والعلماء» فريقاً واحداً اما مع قيام الدولة الأموية فقد انفصل الأمراء عن العلماء وأصبح الأمراء والجند (المكون من قبائل مجندة) فريقاً يتجسم فيه المجتمع السياسي للدولة وكان الخليفة الأموي يحتل مكان شيخ القبيلة، وكانت خاصته تتكون أساساً من شيوخ القبائل صاحبة الدولة. وبالتالي فهي «أهل الخليفة» وهي تتحدد بالقرب منه والقرابة معه وليس بالتقابل مع «العامة» إذ لم يكن كل من يقع خارج تلك الخاصة محسوباً من «العامة».

إن بروز «الخاصة» كفئة متميزة يقتضي وجود «عامة» كقطاع عريض من المجتمع يضم، على العموم، كل من يعيش على عمل يمارسه، خاصة الأعمال المهنية من فلاحة وحرف وغيرها وهذا لا يقوم، في العادة، إلا في مجتمع «المدينة» (= في مقابل القبيلة)، وقد بدأت «العامة» تبرز كمنزلة اجتماعية مع ظهور الموالي في الأمصار، في دمشق والكوفة والبصرة خاصة، كفئة اجتماعية أخذت تكتسب وزناً، وأيضاً مع ظهور التصنيف إلى «أهل القبائل» و «أهل القرى» في فارس وخراسان. ومع قيام الفرق والأحزاب وانتشار ايديولوجيا التنوير، ومع تغلغل التنظيمات السرية العباسية وغيرها في صفوف أصحاب الحرف بدأت عملية «القفز» على التصنيفات القبلية كجزء من عملية الثورة ذاتها، الشيء الذي أدى بعد قيام الدولة الجديدة واعتمادها نوعاً من «المشاركة» على الصعيد الاداري (وزراء، ولاة، من العرب وغير العرب) والعسكري (فرق متعددة من قوميات مختلفة: خراسانية، عربية، تركية. . .) والاقتصادي (اسقاط الجزية على العجم المسلمين، إشراك الموالي في العطاء. . .) أدى هذا النوع من المشاركة إلى تبلور «طبقة» الخاصة كمنزلة اجتماعية ينتظم العلاقات بين أعضائها

ذلك المبدأ الذي أصبح يتحكم في عملية «انزال الناس منازلهم»، المبدأ الذي تعبر عنه هذه العبارة الشهيرة: «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» الشيء الذي يعني على الوجه الآخر من «العملة» أن العامي من كل قوم نسيب العامي من كل قوم. وهكذا أصبحت الرابطة الاجتماعية تقوم على شكل جديد من «النسب» هو الانتساب إلى «الشريف من القوم»، أو إلى العامي . . . وهكذا أيضاً أصبح المجتمع هرمي الشكل ويتألف من منازل ثلاث: الخليفة في القمة، الخاصة في الوسط، العامة في القاعدة.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، بعد أن أغنينا جهازنا المفاهيمي بهذين الزوجين: بنية سطحية وبنية عميقة من جهة وخاصة وعامة من جهة أخرى، هو التالي: ما هي الآفاق الجديدة التي يفتحها أمامنا هذان الزوجان من المفاهيم على صعيد البحث في موضوعنا: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته؟ والجواب أن هناك معطيات أربعة جديدة تفرض نفسها علينا الآن كموضوعات للتفكير والبحث بفضل المفاهيم المذكورة: كيف يتميز الخليفة كمنزلة فوق منزلة «الخاصة»؟ ما دور «الخاصة» كمنزلة بين المنزلتين: الخليفة من جهة و «العامة» من جهة أخرى؟ كيف يتحدد وضع «العامة» داخل مخاييلها هي نفسها من جهة وداخل ايديولوجيات «الخاصة» من جهة أخرى؟ وأخيراً كيف تتحدد العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة خصوصاً في فترات الصراع والتمرد والثورة؟

أربعة أسئلة، لا بل أربعة ميادين للبحث لا ندعي أننا سنوفيها حقها من الدراسة، فهذا ما يتطلب حجماً لم يعد يتسع له الكتاب. وإذن فكل ما نطمح إليه في هذا الفصل هو أن نتمكن من تحديد أدق لهذه الأسئلة من خلال رصد عام لمضامينها الأساسية وتقديم بعض النماذج عنها. لنبدأ إذن، بالسؤال الأول.

- ٢ -

كان الخليفة زمن الراشدين وفي العصر الأموي يعتبر مجرد عضو في «الخاصة»، أعني فيما كان يقوم مقامها. ففي عهد الخلفاء الراشدين كان الخليفة واحداً من «الصحابة» يعين بـ «البيعة» بعد مشاورة، وكان وضعه يتحدد بقول أبي بكر في أول خطبة له بعد مبايعته، وهو يخاطب الصحابة: «أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني. . .»(٢). وفي عهد بني أمية كان «وضع» الخليفة لا يختلف في جوهره عن «وضع» شيخ القبيلة، يحظى باحترام الناس ولكن دون أن يظهر بمظهر من مظاهر التقديس: يستقبل الخاص والعام ويسمع من الكلام أعنفه لهجة من «الأعرابي» ومن «سيد القوم» سواء بسواء. ولم يكن يتميز عن الشيوخ الآخرين إلا بـ «الحنكة» وهي تعني هنا اتقان ممارسة السياسة في كل من «القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة». وقد عبر معاوية عن ذلك بقوله في خطبته بالمدينة:

---

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

«فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية»[٣]. ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يلقبون بألقاب فخمة مثل «خليفة الله» و «إمام الهدى»... الخ فإنهم لم يجعلوا منها جزءاً من وضعهم «القانوني»، لا على مستوى «القبيلة» ولا على مستوى «العقيدة». والغالب ما كان الشعراء هم الذين يخلعونها عليهم. وكان ذلك جزءاً من ممارسة السياسة في «العقيدة».

أما الخليفة في العصر العباسي فقد كان وضعه يختلف تماماً. لقد كانت الصورة التي كرستها ميثولوجيا الامامة في العهد الأموي عن «الإمام» حاضرة في سماء «الكتلة التاريخية» التي جاءت بالعباسيين إلى الحكم، ومعروف أنه كانت لهم هم أيضاً جماعة تغالي في حقهم (الراوندية) كما أشرنا إلى ذلك قبل (الفصل الثامن، الفقرة ٦). وقد احتفظوا بصورة «الإمام» كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة ولكن مع نزع الطابع الشيعي عنها واحلال الطابع السني محله. وهكذا فمنزلة «الخليفة» بمقتضى «تراث» الثورة العباسية نفسها منزلة تقع خارج منزلة «الخاصة» وتعلو عليها. وبما أن المنافسين الحقيقيين للعباسيين، وهم العلويون بنو عمومتهم، كانوا يقعون بحكم مبدأ «إنزال الناس منازلهم» داخل منزلة «الخاصة» وفي مقدمتها، فلقد كان على الخليفة العباسي أن يثبت تفوق منزلته عن منزلة العلويين منافسيه، كان عليه أن يلتمس الشرعية ليس فقط لسلطته كـ «حاكم» بل أيضاً لاستحقاقه الخلافة أمام بني عمومته العلويين الذين كانوا السباقين إلى المطالبة بها وقد قدموا من أجلها تضحيات جسيمة وتعرضوا في سبيلها لمآسٍ لم تكن مأساة كربلاء إلا واحدة منها.

إن الموقف يتطلب إذن نوعاً جديداً من التعالي بالسياسة: إن ايديولوجيا الجبر الأموي التي تؤسس نفسها على القضاء والقدر كترجمة دينية لجبر «القبيلة» لم تعد تكفي. لقد كان «القضاء والقدر» كافياً لحمل الناس على الاستسلام للقوة التي بها غلب الأمويون، والتي حملت الحسن بن علي بن أبي طالب على التنازل عن حقه في الخلافة لمعاوية. أما «الآن»، مع الخليفة العباسي، فالمنافس لم يهزم بعد ولم يتنازل، وكان هو صاحب القضية في الأصل، فلا بد إذن من خطاب جديد يثبت الشرعية لخلافة العباسيين، ضد بني عمومتهم العلويين، أولاً، ثم يبين سمو منزلة الخليفة على منزلة «الخاصة» بجميع شرائحها وفئاتها، ثانياً. المهمة الأولى قام بها الخلفاء العباسيون الأوائل بأنفسهم كما سنرى في هذه الفقرة، أما المهمة الثانية فقد تولى القيام بها ايديولوجيو «الخاصة» من كتّاب ومتكلمين وفقهاء كما سنرى بعد.

كانت الشرعية، شرعية الدولة، في الإسلام ومنذ سقيفة بني ساعدة، تتحدد بـ «القبيلة» و «العقيدة» معاً. لقد اختير أبو بكر على أساس أن «العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش» من جهة وانه كان أعلى منزلة في الإسلام سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدنية. وبنى معاوية شرعية حكمه على الشرعية القرشية من جهة «القبيلة» وعلى «قضاء الله وقدره» من جهة «العقيدة»، كما بينا ذلك من قبل. أما خلفاء بني العباس، الذين كانت لديهم «الشرعية القرشية» أصلاً، لأنهم من سراة قريش، فلقد كان عليهم أن يثبتوا على

---

(٣) سبق أن حلّلنا خطبته في الفصل السابق، الفقرة (٢).

مستوى «العقيدة» أنهم أحق بالخلافة من بني عمومتهم العلويين. وهذا ما فعله الأوائل منهم. وبما أن الحكم في الإسلام كان قد أصبح وراثياً منذ معاوية فإن إثبات الشرعية أصبحت من مهمة المؤسس للدولة وحده، أما خلفاؤه من بعده فهم يرثون ذلك منه. وإذا تمكن المؤسس للدولة العباسية من إثبات حقه في وراثة الخلافة فإن ذلك سيسهل مهمته، فمنافسوه العلويون لا يستطيعون أن يطعنوا في مبدأ «الوراثة» لأن نظريتهم في الإمامة قائمة كلها على هذا المبدأ.

كان أبو العباس السفاح[4] هو المؤسس الأول للدولة العباسية. ولكن بما أن خلافته لم تدم سوى مدة قصيرة، إذ توفي بعد أربع سنوات من ولايته (١٣٢ ـ ١٣٩هـ) فلقد كان على أخيه، ويده اليمنى، أبي جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨هـ) أن يواصل عملية التأسيس. ولذلك كان خطاب «الشرعية» حاضراً، بل مهيمناً في خطبها ورسائلها. وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرمة، وشرفه وعظمه، واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به... والزمنا كلمة التقوى وجعلنا أحق بها وأهلها، وخصنا برحم رسول الله (ص) وقرابته، وأنشأنا من آبائه وانبتنا من شجرته واشتقنا من نبعته» ثم يواصل خطاب شرعية «القرابة» بطلب السند لها من القرآن فيقول: «ووضعنا [الله] من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى عليهم، فقال عز من قائل فيما أنزل من محكم القرآن: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ (الأحزاب ٣٣/ ٣٣)، وقال ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ (الشورى ٤٢/ ٢٣) وقال ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء ٢٦/ ٢١٤) وقال: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى﴾ (الحشر ٥٩/ ٧) وقال: ﴿واعلموا إن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى﴾ (الأنفال ٨/ ٤١) فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا تكرمة لنا وفضلاً علينا...».

واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة»، بين القرابة من النبي (ص) وبين «الارادة» الالهية التي أذهبت الرجس عن أهل البيت وطهرتهم تطهيراً وقضت بتخصيص عشيرة النبي وذوي قرباه بنصيب من الفيء والغنيمة ليس لغيرهم. يبقى بعد هذا أن نتساءل: ولماذا بنو العباس دون العلويين من أهل البيت؟ ويجيب أبو العباس السفاح في الخطبة نفسها ومباشرة بعد الفقرة السابقة، فيقول: «وزعمت السبئية [= أنصار العلويين] الضلال إن غيرنا [= العلويين] أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاهت وجوههم. بم ولم أيها الناس؟ وبنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم... وأظهر بنا الحق وادحض بنا الباطل»[5] هنا أيضاً يطلب

---

(٤) هو أبو العباس، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. والسفاح لقبه وقد أطلقه على نفسه في الخطبة التي نحن بصددها إذ قال عن نفسه: «أنا السفاح المبيح» أي السخي إلى درجة أنه لا يترك شيئاً في خزائنه، ولكن انصرف معنى هذا اللقب بعد ذلك إلى سفك الدماء لما قام به من سفك دماء الأمويين وأعداء دولته. هذا وقد أسندت إليه الخلافة رغم أنه كان أصغر من أخيه أبي جعفر المنصور لأن أم هذا الأخير كانت أم ولد (= أمة في الأصل) بينما كانت أمه هو عربية حرة.

(٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤٦.

السند من الارادة الالهية: فهي التي جعلت نجاح أهل البيت في استعادة حقهم في الخلافة يتم على أيدي بني العباس، وليس على أيدي العلويين الذين فشلوا في ذلك مرارا.

ويتولى أبو جعفر المنصور «وضع النقط على الحروف» في هذه المسألة، وذلك في خطبة له ألقاها عندما نقل عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سنة ١٤٤هـ هو وأهل بيته من المدينة إلى الكوفة حيث سجنهم، وذلك بعد أن بدأوا يعملون للخروج على العباسيين. قال أبو جعفر المنصور في هذه الخطبة التي ألقاها على أهل خراسان الذين كانوا «قبيلة» الدولة وجندها، فكان لا بد من اطلاعهم على «حقيقة» الأمر: «يا أهل خراسان، انتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا. وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم، والله الذي لا إله إلا هو، والخلافة فلم نعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام فيهم علي بن أبي طالب فتلطخ وحكم عليه الحكمين فافترقت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وبطانته وثقاته فقتلوه...» وهكذا يعرض أبو جعفر المنصور لفشل العلويين في استعادة الخلافة فيشير إلى محاولة الحسن والحسين وزيد بن علي بن الحسين وتمكن الأمويين منهم ثم يخاطب أهل خراسان قائلاً: «... حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً فأحيى شرفنا وعزنا بكم، أهل خراسان، ودفع بحقكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصار إلينا ميراثنا من نبينا، فقرّ الحق مقره وأظهر مناره وأعز أنصاره»[6].

خطاب جديد يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» على مختلف الأصعدة، فيدمج الأولى في الثانية بتوسط «الارادة الالهية»: القرابة من النبي تزكيها ارادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الفيء والغنيمة ليس لغيرهم. واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء على يد أهل خراسان الذين ابتعثهم الله لهم ليتفذوا ـ فقط ـ ارادة الله في رد ميراثهم إليهم: ميراث النبي في الخلافة عنه. وعبثاً يحاول العلويون الدفاع عن نصيبهم في هذا الميراث بله استحقاقهم له دون غيرهم بدعوى أنهم أبناء بنت النبي (ص). إن العباسيين يتمسكون بقانون الإرث في الشرع الإسلامي. وهكذا فعندما خرج محمد النفس الزكية بالمدينة (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) على أثر اعتقال أبي جعفر المنصور لأبيه وأهل بيته وايداعهم السجن في الكوفة، أقول عندما خرج محمد النفس الزكية بسبب ذلك وأعلن خلع العباسيين كتب إليه أبو جعفر المنصور رسالة يعطيه فيها الأمان ويعده بإجزال العطاء إن هو رجع وتاب. فرد عليه محمد النفس الزكية قائلاً: «وانا أعرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي، فإن الحق حقنا وإنما ادعيتم هذا الأمر بنا... وإن أبانا علياً كان الوصي وكان الإمام وكيف ورثتم ولايته وولده أحياء... إن الله اختارنا واختار لنا فوالدنا من النبيين محمد (ص)... ومن البنات خيرهن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة»[7].
فرد عليه أبو جعفر المنصور برسالة قال فيها: «أما بعد فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك فإذا جل فخرك بقرابة النساء لتضل به الجفاة والغوغاء، ولم يجعل الله النساء كالعمومة والآباء ولا كالعصبة والأولياء لأن الله جعل العم أباً... وأما قولك انكم بنو رسول الله (ص) فإن الله تعالى يقول في كتابه ﴿وما كان محمد أبا

---

(٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٣٥.
(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٣١.

أحد رجالكم﴾ (الشعراء ٢٦/ ٢٢٧)، ولكنكم بنو ابنته، وإنها لقرابة قريبة، ولكنها لا تحوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة فكيف تورث بها»[٨].

نحن هنا إذن أمام عملية بناء جديدة لمسألة الشرعية تعتمد القرابة من النبي (ص) ولكن بدون توسط «الوصية» أو «العلم السري» ولا أي شيء آخر مما استندت عليه ميثولوجيا الإمامة. إن التوسط تقوم به هنا «ارادة الله». لقد أراد الله النبوة في محمد وأراد أن يكون وارثه هو عمه العباس، إذ مات وهذا العم حي، ولم يكن له غير فاطمة والبنت لا تحجب العم بل تكتفي بأخذ نصيبها المقرر لها كفرض، وأراد الله أن يفشل علي وبنوه في محاولاتهم استعادة حق أهل البيت وأن ينجح بنو العباس في ذلك إذ هيأ لهم أهل خراسان شيعة يظهر بهم حقهم ويرده إليهم بواسطتهم. وواضح أن هذا النوع من الاستناد إلى ارادة الله يختلف تماماً عن الجبر الأموي. إن نظرية الأمويين تقوم على القول بأن القدر هو الذي ساق إليهم الإمامة تماماً مثلما أن القدر هو الذي كتب عليهم قتال علي وأصحابه في صفين كما بينا ذلك قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢). لقد وظفوا فكرة الجبر ليبرروا استيلاءهم على السلطة أولاً ثم ليتهربوا من المسؤولية ثانياً فنسبوا أعمالهم كلها لله وبذلك قالوا ليس على الخلفاء عقاب.

أما أبو جعفر المنصور فهو يستند لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله... الخ بل إلى ارادة الله واختياره. والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو ارادة الله تتصرف بواسطته، لا فرق. وقد أفصح أبو جعفر المنصور عن هذه الدعوة بعبارات صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلا إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني اقفلني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والاحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم انه سميع مجيب»[٩].

الخليفة «سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن ارادته من إرادة الله، فإن حرية ارادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده. فمن أراد شيئاً من الخليفة فليدع الله.

لم يكن من الممكن ولا من المقبول أن يعتمد العباسيون الجبر الأموي، وهم الذين عاشوا وعملوا في كنف حركة التنوير التي قامت ضد ايديولوجيا الجبر الأموية فأثبتوا القدرة والإرادة والاستطاعة للإنسان. وكما يحدث دائماً فإن منطق الثورة عندما تنتصر هذه الأخيرة يترك مكانه لمنطق الدولة. ومنطق الدولة يومئذ لم يكن يتحمل مبدأ مسؤولية الحاكم، ولذلك

---

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٣٢. واضح أن أبا جعفر المنصور يستند هنا إلى قانون الإرث كما حددته الشريعة الاسلامية. لقد مات الرسول والعباس عمه على قيد الحياة فهو أولى بوراثته من علي ابن عمه. وأما فاطمة ابنته فتأخذ فرضها فقط ولا تحوز الميراث كله.

(٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٣٣.

عمد أبو جعفر المنصور إلى إعفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتنفيذاً لإرادة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسمو بـ «منزلة» الخليفة إلى مرتبة: «سلطان الله في أرضه». الخليفة إذن في منزلة لا تضاهيها منزلة. إنه ليس واحداً من «الخاصة» ولا مجرد فرد من أفراد «آل البيت»، بل إنه الشخص الذي اختاره الله من هذا البيت ـ الذي اقتضت إرادة الله أن يطهر أهله تطهيراً ـ ليجعله سلطاناً له في أرضه وعلى عباده.

منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة. وسيقوم الايديولوجيون من «الخاصة» بالتنظير لمنزلة الخليفة: فريق منهم يوظف الأدبيات السياسية الفارسية المنقولة عن الفرس، وفريق يواصل عملية تسييس المتعالي التي دشنتها حركة التنوير في العصر الأموي، ولكن في الاتجاه الذي يخدم منطق الدولة الذي حل محل منطق الثورة، بينما سيتولى فريق ثالث التشريع للسياسة، ولكن لا السياسة كما ينبغي أن تكون من منظور ايديولوجيي المدينة الفاضلة، بل السياسة كما يفرضها الواقع ويكرسها الخليفة، أي كجملة «نوازل» تنتظر فتوى الفقهاء. يتعلق الأمر إذن بثلاثة أنواع أو مستويات من الخطاب السياسي في الإسلام: **الايديولوجيا السلطانية، «جليل الكلام» في مضمونه السياسي، ثم فقه السياسة.** وسنحاول في الفقرة التالية أن نعرض بصورة مركزة لهذه الأنماط من الخطاب السياسي في الإسلام، مبتدئين بالمضمون الايديولوجي الذي روجته فئة «الكتّاب» من فئات «الخاصة»، من خلال كتاباتها في «الآداب السلطانية».

- ٣ -

ورد في كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ في مقدمة الحديث عن مراتب الندماء والمغنين لدى ملك الفرس ما نصه: «ولنبدأ بملوك العجم [= الفرس] إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية وإلزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها [= شاكلتها]»[١٠].

والحق أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة على جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايديولوجيا معينة نبعت في واقع معين إلى مجتمع آخر بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته ومستجداته. وما حدث في العصر العباسي الأول هو ما حدث ويحدث في الوطن العربي المعاصر: في العصر العباسي الأول تم نقل الايديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبر عن واقع المجتمع العربي الاسلامي واتجاه تطوره آنذاك. وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامح الطبقات عندنا.

---

(١٠) كتاب التاج، المنسوب للجاحظ يشك كثير من الباحثين في نسبته إليه. ونحن لا نجد لا في الاتجاه السائد في الكتاب ولا في صيغته وعباراته ما يبرر هذا الشك، هذا ونعتمد هنا على الطبعة التي حققها فوزي عطوي ونشرها بعنوان: كتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠).

ما يبرر عملية النقل منه، في الماضي كما في الحاضر، أمران اثنان: أولهما تطور أوضاع المجتمع المنقول إليه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في المجتمع المنقول منه من جهة، وانخراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العام للتاريخ من جهة أخرى. وهكذا فأوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان، وكانت السمة البارزة في عملية الانتقال تلك نشوء «الخاصة» كمنزلة بين الخليفة والعامة. وإذا أضفنا إلى هذا أن المجتمع الفارسي ودولته السلطانية قد «اندمجا» في المجتمع العربي ودولته أدركنا كيف أن عملية النقل الايديولوجي التي نحن بصددها كانت بالفعل ممكنة إن لم نقل ضرورية. أما في عالمنا المعاصر فالأوضاع العامة في الوطن العربي تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (مجتمع «الطبقات» بالمعنى الحديث للكلمة: برجوازية، عمال، فلاحون... الخ). وأكثر من ذلك تتجه الدولة والمجتمع في الوطن العربي المعاصر إلى «الاندماج» في النظام العالمي الذي تقوده أوروبا، مما جعل عملية النقل الايديولوجي، هنا أيضاً، ممكنة إن لم نقل مفروضة. والفرق بين وضعنا بالأمس ووضعنا اليوم هو أننا كنا في الماضي نحتل موقع الغالب وننقل من المغلوب فكنا نحتوي ما ننقل ونندمج فيه بسهولة وبدون كبير صدام مع الهوية والتراث... الخ. أما اليوم فنحن نقع في موقع المغلوب وننقل من الغالب، وهذا ما يفسر جانباً من البطء الذي تتسم به عملية التقدم عندنا وما يرافق هذه العملية من تناقضات وجدانية وصراعات اجتماعية وفكرية ليس ها هنا مكان الخوض فيها[11].

ما قصدناه من هذه الملاحظة السريعة هو لفت الانتباه إلى الدور المزدوج الذي قامت به الايديولوجيا السلطانية، المنقولة عن الفرس، في المجتمع العربي. ذلك لأنها إذا كانت تعكس فعلاً بعض مظاهر التطور الذي حصل مع قيام الدولة العباسية، وبكيفية خاصة تبلور ما عبرنا عنه بـ «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي بعناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد عملت في ذات الوقت على تكريس هذه البنية والتنظير لها بالصورة التي تخدم مصالح الفئة التي تنتجها وتروج لها: فئة «الخاصة». وبما أن هذه الفئة لم تكن تشكل «طبقة» بالمعنى السوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها ولا كان لها دور خاص بها في عملية الانتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة تتحلق حول «الأمير» وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيده منه، فإنها قد اتجهت بايديولوجيتها الاتجاه الذي يعكس وضعيتها هذه ويخدمها. من أجل هذا كانت الايديولوجيا السلطانية ايديولوجيا من أجل «الأمير» ولفائدة «الخاصة». أما «الآخر» في هذه الايديولوجيا فهو الطرف الثالث: «العامة». كان ذلك هو دور الأدبيات السلطانية الفارسية ومضمونها الاجتماعي، وستعمل شرائح «الخاصة» في المجتمع العربي الاسلامي على تلوين ما تنقله منها باللون «الاسلامي»

---

(١١) انظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩). الطبعة المغربية من توزيع المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء.

من جهة وعلى تبيئتها في «القطاع» الفكري الذي تختص بانتاج الخطاب فيه، من جهة ثانية.

كان ابن المقفع أول من دشن القول في «الايديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية الاسلامية. كان فارسياً اسمه روزبه، وقد ولد بالبصرة سنة ١٠٦هـ، وعندما أسلم صار اسمه عبد الله وكني بأبي عمرو، درس الآداب الفارسية والآداب العربية واشتغل كاتباً للأمراء والولاة في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، وتوفي سنة ١٤٢هـ زمن أبي جعفر المنصور. وإذن فلقد عاصر ابن المقفع الدعوة العباسية ودولتها وعمل كاتباً لبعض رجالها، وقد انصرف باهتمامه إلى الكتابة السياسية كما كانت في ذلك العهد (= الأخلاق والآداب السلطانية) فترجم فيها عن الفارسية وأنشأ كتباً من تأليفه الخاص. ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال ثلاث رسائل: الأدب الصغير وتناول فيه ما تتناوله الفلسفة السياسية عند اليونان بعنوان «سياسة النفس» أو تدبيرها، والأدب الكبير وتناول فيه «سياسة المدينة» (= الدولة) في اصطلاح الفلسفة السياسية اليونانية. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسالتين المذكورتين إلى الناس كافة بل إلى من نسميهم اليوم بـ «رجال الدولة»، وحدهم دون غيرهم. إنه يخاطب الكتّاب والولاة، وبكيفية عامة تلك الشريحة من «الخاصة» التي تخدم «الأمير» بصورة مباشرة، فيبين لها في الأدب الصغير ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم في نفسه، في عقله وسلوكه... الخ ويشرح لها في الأدب الكبير الكيفية التي يجب أن تتعامل بها مع السلطان وآداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها... الخ. أما الرسالة الثالثة وهي بعنوان «رسالة الصحابة» فهي أشبه بـ «تقرير» عن الوضعية العامة في الدولة الجديدة رفعه إلى أبي جعفر المنصور المؤسس الثاني لهذه الدولة. والمقصود بـ «الصحابة» هنا صحابة السلطان أي كتّابه ومستشاروه وندماؤه. فالرسالة إذن تنقل رأي «خاصة الخاصة» إلى الخليفة حول الأوضاع العامة للدولة في ذلك الوقت.

كان ابن المقفع، إذن، جزءاً من ظاهرة جديدة، ظاهرة بروز «طبقة» الخاصة في المجتمع العربي الاسلامي كشريحة اجتماعية جديدة تحتل منزلة بين منزلة «الأمير» ومنزلة «العامة» فكان من الطبيعي، وهو الذي ندب نفسه لـ «التشريع» لهذه الشريحة لعقلها وسلوكها، أن يهتم بتحديد منزلتها وبيان دورها في المجتمع والدولة. يقول في الأدب الصغير، الذي قلنا إن موضوعه هو «سياسة النفس»: نفس رجال «الخاصة»: «وعلى العاقل أن يجعل الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباسين مختلفين: فطبقة من العامة يلبس لهم لباس انقباض وانحجاز وتحفظ في كل كلمة وخطوة، وطبقة من الخاصة يخلع عندهم لباس التشدد ويلبس لباس الأنسة واللطف والبذلة والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم ذو فضل في الرأي وثقة في المودة وأمانة في السر ووفاء بالإخاء»[12].

وما يجب أن يلفت نظرنا في هذه «النصيحة» التي يقدمها ابن المقفع لـ «العاقل»، وهو

---

(١٢) عبد الله أبو عمرو روزبه بن المقفع، الأدب الصغير، في: المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع (بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨)، ص ٤٧. هذا وقد كرّر ابن المقفع نفس الفكرة في: الأدب الكبير، ص ١٥٣.

هنا ذلك الذي يشتغل بـ «عقله» كاتباً للأمير والذي هو من خاصة الخاصة، هو هذا الإلحاح على ضرورة التمييز بين طبقتين ومعاملة كل منها على أساس وضعها الاجتماعي: الانقباض والانحجاز مع «العامة»، والانبساط والتودد مع «الخاصة». وإذا كان ابن المقفع لا يحدثنا هنا عن السلوك الذي يجب أن يلتزمه هذا «العاقل» مع السلطان فلأنه يتحدث هنا، في هذا النص، في إطار الأدب الصغير بينما ينتمي الكلام عن كيفية السلوك مع السلطان إلى ميدان الأدب الكبير. وفي هذا المجال الأخير يزود ابن المقفع قارئه «العاقل» هذا بنصائح كثيرة منها «لا تكونن صحبتك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في المكروه عندك، وموافقتهم فيما خالفك، وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك، وعلى ألا تكتمهم سرك ولا تستطلع ما كتموه، وتخفي ما أطلعوك عليه عن الناس كلهم حتى تحمي نفسك الحديث به، وعلى الاجتهاد في رضاهم والتلطف لحاجتهم والتثبيت لحجتهم والتصديق لمقالتهم والتزيين لرأيهم وعلى قلة الاستقباح لما فعلوا إذا أساؤوا، وترك الانتحال لما فعلوا إذا أحسنوا، وكثرة النشر لمحاسنهم، وحسن الستر لمساويهم، والمقاربة لمن قاربوا وإن كانوا بعداء، والمباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أقرباء، والاهتمام بأمرهم وإن لم يهتموا به، والحفظ له وإن ضيعوه والذكر له وإن نسوه، والتخفيف عنهم من مؤونتك، والاحتمال لهم كل مؤونة، والرضا منهم بالعفو، وقلة الرضا من نفسك لهم بالمجهود»[13].

«الآداب السلطانية»، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ «انزال الناس منازلهم»: الترفع على «العامة» والنفور منها، الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، الإنصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه... الخ. وهذه الأنماط الثلاثة من «الآداب» تعكس ليس فقط الطابع الطفيلي الارستقراطي لفئات «الخاصة» بل تعبر أيضاً عن الوظيفة التي تعطيها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي بها تبرر وضعها كمنزلة بين المنزلتين: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة «العامة» التي يجب أن تطيع. مهمة «الخاصة» إذن، هي حمل «العامة» على طاعة الأمير. إنها تقوم بالسلاح الذي تملكه، سلاح الكلمة و «العلم» - الايديولوجيا - بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام و «الخاصة» تطوع النفوس بالكلمة.

ويشرح ابن المقفع هذا الدور في «رسالة الصحابة» التي قدمها لأبي جعفر المنصور فيقول: «وقد علمنا علماً لا يخالطه شك أن عامة قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل امامها. وذلك أن عدد الناس [= أغلبيتهم] في ضَعَفتهم وجهالهم الذين لا يستغنون برأي أنفسهم ولا يحملون العلم ولا يتقدمون في الأمور، فإذا جعل الله فيهم خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم، واهتمت خواصهم بأمور عوامهم وأقبلوا عليها بجد ونصح ومثابرة وقوة، جعل الله ذلك صلاحاً لجماعتهم وسبباً لأهل الصلاح من خواصهم». لا صلاح لـ «العامة» إلا بوجود «أمير». وحمل «العامة» على طاعة الأمير من مهمة «الخاصة». «فالأمير» يحتاج إلى «الخاصة» ولا بد ولكن «الخاصة» لا تقوم بنفسها بل هي محتاجة إلى «الأمير»، فهو الذي يجمعها ويحميها ويمنحها ما لها من اعتبار ونفوذ لدى العامة. ذلك ما يقرره ابن المقفع بوضوح، إذ يضيف إلى العبارات السابقة، مباشرة، قوله: «وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم

(١٣) ابن المقفع، الأدب الكبير، في: نفس المرجع، ص ١٤٠ - ١٤١.

وأعظم من ذلك. فبالإمام يصلح الله أمرهم ويكبت أهل الطعن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويبين لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم الحجة والأيد في القتال على من نكب عن سبيل حقهم»[14].

ويعبر الجاحظ عن الفكرة نفسها، وهو يعكس هنا نظرة «الخاصة» إلى «العامة» في الميدان السياسي فيقرر: «إن العامة لا تعرف معنى الامامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها... وإنما العامة أداة الخاصة تبذلها للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العدو وتسد بها الثغور. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان. فإن الإنسان إذا فكر أبصر وإذا أبصر عزم وإذا عزم تحرك وهذا بالجوارح دون القلب. وكذلك الجوارح لا تعرف قصد النفس ولا تروى في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى العزم، فكذلك العامة لا تعرف قصد القادة ولا تدبير الخاصة ولا تروى معها، وليس يخرجها ذلك من طاعة عزمها وما أبرمت من تدبيرها. وصلاح الدنيا وتمام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وتمام درك الحاجة بصواب قصد النفس وطاعة الجارحة... فالخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة وكذلك القلب والجارحة. وإنما العامة جنة للدفع وسلاح للقطع وكالقوس للرامي والفأس للنجار»[15].

ويردد الماوردي الفكرة نفسها ويعبر عنها بقوله: «وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة، لأن بعض الأمور لبعض سبب، وعوام الناس لخواصهم عدة ولكل صنف منهم إلى الآخر حاجة»[16]. ويعبر المسعودي المؤرخ عن نفس النظرة، نظرة الخاصة إلى العامة فيقول: «ومن أخلاقهم [= العامة] أن يُسَوِّدوا غير السيد ويفضلوا غير الفاضل ويقولوا بغير علم وهم أتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والمفضول والفضل والنقصان، ولا معرفة للحق من الباطل»[17].

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتتبع الكيفية التي تردد بها المؤلفات في «الأداب السلطانية» هذا النوع من الأحكام التي تصدرها على «العامة»، ونحن لن نجد جديداً يستحق الذكر، فجميع المؤلفات تكرر هذه الأحكام بنفس العبارات معتمدة نفس الاستدلال، القائم على المماثلة بين العقل أو القلب أو الرأس من جهة وبين الخاصة من جهة ثانية، ثم بين الأعضاء والجوارح والأدوات من ناحية وبين العامة من ناحية أخرى. لنكتف إذن بما ذكرنا ولننتقل إلى تركيب «الخاصة» كما تحدثنا عنه نفس المؤلفات. ولنبدأ هذه المرة بواحد من العصور المتأخرة لنعود بعد ذلك إلى إبن المقفع لنتابع تحليله التأسيسي للايديولوجيا السلطانية. يقول الطرطوشي: هنالك «أمر اتفق عليه حكماء العرب والروم والفرس وهو أن يصطنع [= السلطان] وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة ويحسن إلى حملة القرآن وحفظة الشريعة ويدني مجالسهم ويقرب الصالحين والمتزهدين وكل مستمسك بعروة الدين، وكذلك يفعل بالأشراف من كل قبيلة والرؤساء المتبوعين من كل نمط، فهؤلاء هم أزمّة الخلق وبهم يملك من سواهم. فمن كمال السياسة والرياسة أن يبقي على كل ذي رياسة رياسته وعلى كل ذي عز عزه وعلى كل ذي منزلة منزلته، فحينئذ تكون لك الرؤساء أعواناً. ومن دانت له الفضلاء من

---

(١٤) ابن المقفع، رسالة الصحابة، في: نفس المرجع، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٥) ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العثمانية (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣١.

(١٧) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٤٤.

كل قبيلة فالخلق به أن يدوم سلطانه. والعامة والأتباع دون مقدميهم وساداتهم أجساد بلا رؤوس وأشباح بلا أرواح وأرواح بلا قلوب»[18].

واضح أن الطرطوشي الذي عاش في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وتنقل في المغرب والمشرق، يعكس هنا عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي، خلال القرنين المذكورين، ولذلك نجده يجعل «وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة» على رأس الفئات التي تتألف منها أو يجب أن تتألف منها «الخاصة» في عصره. ومع ذلك تبقى هذه «الخاصة» في منزلة بين المنزلتين تستمد قوتها ونفوذها من كونها جسراً «للأمير» نحو «العامة». أما ابن المقفع الذي كان ينظر لـ «الخاصة» في مجتمع كان واضحاً من خلال التطورات التي عاشها أنه ينتقل من مرحلة «القبيلة» إلى مرحلة «الخاصة»، فهو لا يذكر في تركيب هذه الأخيرة «وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة» بل يركز على «الطلائع» الجديدة اللاقبلية لفئة «الخاصة»، إنهم «الكتّاب» والأشراف وأصحاب المشورة الذين يشكلون «خاصة الخاصة» أو ما يعبر عنه ابن المقفع بـ «الصحابة». وهكذا يقول، بعد أن يقرر أن الأمر لا ينتظم للأمير إلا بوجود «صحابة» تكون «زينة مجلسه والسنة رعيته والأعوان على رأيه وموضع كرامته»[19]، يقول بعد أن يقرر هذا انه ينبغي أن «لا يكون فيها [= الصحابة] إلا رجل بدر بخصلة من الخصال أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة بقرابة أو بلاء، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلاً لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته، أو صاحب نجدة يعرف بها ويستعد لها ويجمع مع نجدته حسباً وعفافاً فيرفع من الجند إلى «الصحابة»، أو رجل فقيه مصلح يوضع بين أظهر الناس لينتفعوا بصلاحه وفقهه أو رجل شريف لا يفسد نفسه أو غيرها».

واضح أننا هنا أمام هيكلة جديدة لجهاز الدولة. فبعد أن كان «صحابة» الخليفة الأموي ورجال خاصته على العموم هم زعماء القبائل التي يعتمد عليها كجند لدولته وفي مقدمتهم رجال قبيلته هو، ها نحن نرى «خاصة» جديدة يتكون أعضاؤها من الشخصيات «المدنية» أساساً، الشخصيات التي لا تستقي مكانتها واعتبارها من «القبيلة» بل من خصال شخصية (حسب، سابقة، علم، قرابة...)، وبالتالي فهي ليست كزعماء القبائل الذين يمثلون القوة العسكرية التي يقوم عليها كيان الدولة والذين يشاركون الخليفة في الحكم والسلطة نوعاً ما من المشاركة. إن «الخاصة» الجديدة تتكون أساساً من رجال لهم سمعة وصيت ولكنهم لا يملكون سلطة مادية، ولذلك فهم للسلطان «زينة مجلسه والسنة رعيته والأعوان على رأيه»[20]. وهم بتقريب الخليفة لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهاً ونفوذاً يوظفونه في حمل العامة «طوعاً» على طاعة «الأمير». يتعلق الأمر إذن بشريحة اجتماعية أشبه ما تكون بشريحة «التكنوقراطيين» في الدولة المعاصرة، أولئك الذين يقدمون خبرتهم للدولة أو للشركات مقابل أجرة، فيقومون بما يكلفون به ويفكرون في نفس الاتجاه الذي يريده

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ)، ص ١٩٢.

(١٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٢١٣.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٨.

مشغلهم. هؤلاء لا رأي لهم إلا رأي الخبرة. ليس وراءهم «قبيلة» ولا «حزب»، بل يستمدون كل مقومات وجودهم كـ «خاصة» من «الأمير». ولذلك فهم إذ يتفانون في خدمته يعيشون في قلق وخوف دائمين من أن يستغني عنهم أو يبطش بهم.

ويعكس ابن المقفع هذا الخوف الدائم الذي تعاني منه هذه الفئة، «صحابة الأمير» أو «خاصة الخاصة» فيقول موجهاً النصح لمن يتطلع إلى الانخراط في سلكهم: «إن استطعت ألا تصحب من صحبت من الولاة إلا على شعبة من قرابة أو مودة فافعل. فإن أخطاك ذلك فاعلم أنك إنما تعمل على عمل السخرة»[21]. ويضيف ابن المقفع قائلاً: «ان ابتليت بصحبة والٍ لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين خلتين ليس منها خيار: إما ميلك مع الوالي على الرعية، وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعية على الوالي، وهذا هلاك الدنيا، ولا حيلة لك إلا بالموت أو الهرب»[22]. ولذلك فإن أنت «وجدت عنهم [= الأمراء، الملوك... الخ] وعن صحبتهم غنى فاغن عن ذلك نفسك واعتزله جهدك، فإن من يأخذ عملهم بحقه يحل بينه وبين لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذ بحقه يحتمل الفضيحة في الدنيا والوزر في الآخرة». ويشرح ابن المقفع حالة الخوف والقلق التي يعيش فيها من ينخرط في «صحابة» الأمير فيقول: «إنك لا تأمن أَنَفَهُم إن اعلمتهم ولا عقوبتهم إن كتمتهم، ولا تأمن غضبهم إن صدقتهم ولا تأمن سلوتهم [= نسيانهم] إن حدثتهم. إنك إن لزمتهم لم تأمن تبرمهم بك، وإن زايلتهم لم تأمن عقابهم، وإن استأمرتهم حملت المؤونة عليهم وإن قطعت الأمر دونهم لم تأمن فيه مخالفتهم. إنهم إن سخطوا عليك أهلكوك وإن رضوا عنك تكلفت لرضاهم ما لا تطيق». ومن أجل هذا ينصح ابن المقفع كل من يرشح نفسه للالتحاق بسلك «الصحابة» ـ صحابة الأمير ـ أن لا يفعل إلا إذا كان مستعداً للتحلي بسلوك خاص يشرحه في العبارة التالية. يقول: «فإن كنت حافظاً إن بلوك، جلداً إن قربوك، أميناً إن ائتمنوك، تعلمهم وأنت تريهم انك تتعلم منهم، وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيراً بأهوائهم، مؤثراً لمنافعهم، ذليلاً إن ظلموك، راضياً إن أسخطوك، وإلا فالبعد عنهم كل البعد والحذر منهم كل الحذر»[23].

وضعية مهزوزة طفيلية، وضعية «الخدمة» لا غير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى «صحابة» الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد «خدام». ولا تختلف وضعية «الخاصة»، في مجموعها، عن وضعية «الصحابة» فهذه من تلك. إن منزلة الخاصة هي بين المنزلتين، تتوقف في وجودها ونفوذها على «الأمير» ولذلك كانت ايديولوجيات الخاصة تتخذ «الأمير» محوراً لها: «الأمير» يجب أن ينصب، ويجب أن يبقى. هذا هو المنطلق، والباقي يدور كله حول: كيف ينبغي أن يكون وكيف ينبغي أن يعمل، من أجل أن يبقى؟

بقاء «الأمير» وبالتالي «الخاصة» متوقف على طاعة «العامة» له. ولضمان هذه الطاعة لا بد من ركنين أساسيين عليهما يقوم كيان الدولة: الجند والمال. ومهمة «الخاصة» هي أن تبين للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف في المال. هنا تتوغل الايديولوجيا السلطانية إلى «البنية العميقة» للهرم الاجتماعي فتجتهد في إسداء النصح للأمير من أجل

---

(21) نفس المرجع، ص ١٢١.
(22) نفس المرجع، ص ١٢٣.
(23) نفس المرجع، ص ١٤٢.

تـنظيم العلاقـات بين عنـاصر هذه البنيـة (القبيلة، الغنيمة، العقيـدة) وبـين عـناصر البنيـة السطحية (الأمير، الخاصـة، العامة). وهنا نلتقي بإبن المقفع مرة أخرى بـوصفه «مشرعـاً» في هذا المجال أيضاً. وتكتسي آراؤه في هذا الموضوع أهمية خاصة لأنها ليست مجرد نصائح عـامة كتلك التي نجدها في كتب الآداب السلطانية الأخرى، بل هي عبارة عن تـوصيات خبـير إلى الخليفـة المؤسس الفعلي للدولـة العباسيـة وباني كيـانها أبي جعفر المنصـور، توصيـات تعكس الانتقال بالدولة في الإسلام من حالة «القبيلة» إلى حالة الامبراطـورية، كـما سنرى في الفقـرة التالية.

- ٤ -

يتناول ابن المقفع في «رسـالة الصحـابة»، مبـاشرة بعد المقـدمة، مـوضوع «القبيلة» في الدولة الجديدة. يقول مخاطباً أبا جعفر المنصور: «فمن الأمور التي يذكر بها أمير المؤمنين... أمر هذا الجند من خراسان، فإنهم جند لم يدرك مثلهم في الإسلام». وبعد أن يبرز خصالهم ككـونهم «أهل بصر بالطاعة وفضل عند الناس وعفاف في نفوس وفروج وكف عن الفسـاد وذل للولاة» يقدم جملة من النصائح في كيفية التعامل معهم تدور كلها حول ضرورة ابعـادهم عن الخوض في «السيـاسة» وشؤون الـدولة وحصر مهمتهم في وظيفـة «العسكـر». ومن أجـل تحقيق ذلـك يجب «تقـويم أيـديهم ورأيهم وكلامهم» أي تدريبهم عسكـرياً وتكـوينهم ايديـولوجيـاً حتى يصبحوا عسكـراً يـسمع ويمتثل لا غير. وهذا شيء ضروري وملح خصوصاً وان «في ذلك القوم أخلاطاً من رأس مفرط غال وتابع متحير شاك». ويصور ابن المقفع حال الخليفة معهم تصويراً بليغاً ذا دلالة عميقـة فيقول: «ومن كان [= الخليفة] إنما يصول على الناس بقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسـيرة فهو كـراكب الأسـد الذي يُوْجَل من رآه [= يخاف منه] والراكب أشد وجلاً». ولـذلـك وجب تـرويض «الأسـد» ترويضاً يجعل راكبه في مأمن منه. وهذا انما يتم بتحويل «أهل خراسان» من وضعية «الجنـد» (= القبـائل المجنـدة الموالية للخليفة المتحـالفة معـه) إلى وضعية «عسكـر» يـدين بـالامتثـال والطاعة. لا بد إذن من اخضـاعهم لقانون عـسكري خاص. وفي هذا يقول ابن المقفع «فلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً [= قانوناً] معروفاً بليغاً وجيزاً، محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه أو يكفوا عنه، بـالغاً في الحجة قاصراً عن الغلو، يحفظه رؤساؤهم حتى يقودوا دهماءهم ويتعهدوا بـه منهم من هم دونهم من عرض الناس [= عامتهم] لكان ذلك، إن شاء الله، لرأيهم صلاحاً وعلى من سواهم حجة»[٢٤].

نحن هنا إذن أمام اقتراح يغير من الأساس الذي كان يقوم عليه كيان الدولة من قبل. لقد اعتمدت الدولة الأموية كما رأينا على ممارسة السياسة في «القبيلة»، على توظيف واستغلال الصراع القبلي بين اليمانية والمضرية فكانت البنيـة التحتية للدولـة بنية قبليـة. أما مـع هذا الاقتراح الجديد الذي يستنسخ النموذج الامبراطوري (الفارسي بكيفية خاصة) فإننا أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السياسـة في «القبيلة» بل بـالعكس إلى عزل «القبيلة» عن السيـاسة، أي تحـويلها إلى عـسكـر نظامي، ليس لـه حق المناقشـة ولا المشاركـة... وإنما عليه أن يطيـع.

---

(٢٤) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص ١٩٤ - ١٩٥.

ولضمان ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئاً من الولايات والأعمال خصوصاً الخراج، «فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة»(٢٥)، كما يجب «تعهد أدبهم في تعلم الكتاب والتفقه في السنة والأمانة والعصمة والمباينة لأهل الهوى»(٢٦)، وبعبارة عصرنا لا بد من العناية الفائقة بتكوينهم الايديولوجي، بـ «غسل أدمغتهم» مما عدا الولاء للخليفة والامتثال له.

على أن «تنظيم» فكرهم وحده لا يكفي بل لا بد من تنظيم حياتهم المادية والإشراف عليها. وهكذا يجب العمل على تنظيم «أرزاقهم» (= ما يقدم لهم من المواد الغذائية كمؤونة) وذلك بأن «يوقت لهم أمير المؤمنين وقتاً يعرفونه في كل ثلاثة أشهر أو أربعة أو ما بدا له وأن يعلم عامتهم الحذر في ذلك» كما يجب تنظيم مرتباتهم وذلك بـ «اقامة ديوانهم وتحصيل أسمائهم، ويعلموا الوقت الذي يأخذون فيه فينقطع الاستبطاء والشكوى، فإن الكلمة الواحدة تخرج من أحدهم في ذلك أهل أن تستعظم وإن باب ذلك جدير أن يحسم». والأهم من ذلك كله تنظيم جهاز الاستخبارات في صفوفهم تنظيماً دقيقاً لأن هذا هو «جماع الأمر وقوامه» ولذلك يجب «أن لا يخفى على أمير المؤمنين شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بخراسان والعسكر والأطراف، وأن يحتقر في ذلك، النفقة، ولا يستعين فيه إلا بالثقات النصاح، فإن ترك ذلك وأشباهه أحق بتاركه من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير منفعته للجهالة والكذب»(٢٧).

وهذا التغيير الجذري على مستوى «القبيلة» يجب أن يرافقه تغيير مماثل على مستوى «الغنيمة». وهنا ينطلق ابن المقفع من نقد الوضع القائم في ميدان الجباية فيلاحظ أن الخراج يجبى على غير قانون وإن كل والٍ أو عامل يقدّر على النواحي التابعة له مقادير تختلف عن التي يفرضها آخرون في مناطق أخرى: «فليس للعمال أمر ينتهون إليه ويحاسبون عليه ويحول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض... فسيرة العمال فيهم إحدى اثنتين: إما رجل أخذ بالخرق والعنف من حيث وجد، وتتبع الرجال والرساتيق [= النواحي] بالمغالاة عن وجد، وإما رجل صاحب مساحة يستخرج ممن زرع ويترك من لم يزرع فيغرم من عمر ويسلم من أخرب، مع أن أصول الوظائف على الكور [ما يوظف من الخراج على النواحي] لم يكن لها ثبت ولا علم وليس من كورة إلا وقد غيرت وظيفتها مراراً...»، ولهذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي ويعتمد على سجلات مضبوطة، يقول: «فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه في التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة وتدوين الدواوين بذلك وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ولا يجتهد في عمارة إلا كان له فضلها ونفعها، لرجونا أن يكون في ذلك صلاح للرعية وعمارة للأرض وحسم لأبواب الخيانة وغشم العمال [= ظلمهم]»(٢٨). وهذا الاصلاح الجبائي الجذري يرمي كما هو واضح إلى **الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي** (= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) **إلى الاقتصاد «الخراجي» من النمط الأسيوي**(٢٩) الذي قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع وبالتساوي، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها

---

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٠٠.

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٠١.

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢٩) نقصد نمط الانتاج الخراجي، انظر المدخل، الفقرة ٧، الهامش ٣١.

من «المركز» مباشرة، ويكون مقدارها في الغالب مستوعباً لما يفضل من انتاج الفلاحين بعد اسقاط المقادير الضرورية لعيشهم.

هذه التغيرات الجذرية الهيكلية على مستوى «القبيلة» و «الغنيمة» تتطلب تغييراً مماثلاً على مستوى «العقيدة». وهنا يجب أن لا ننتظر من ابن المقفع أن يخوض في الخلافات النظرية حول الإمامة وقضايا الكفر والإيمان والجبر والاختيار... الخ. إن ابن المقفع خبير تكنوقراطي، والرسالة «رسالة الصحابة» التكنوقراطيين، ولذلك فإن ما سيهمه على مستوى «العقيدة» هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. ما يهمه هو ما يضمن «طاعة» الخليفة وانتظام أمر «العامة» على قانون واحد. وقد عرض ابن المقفع للمسألة الأولى في سياق حديثه عن إعادة هيكلة «الجند» بقصد تحويله إلى عسكر تسود فيه الطاعة والامتثال. أما المسألة الثانية فقد خصها بفقرة خاصة.

بخصوص «الطاعة» طاعة العسكر أولاً وطاعة الناس جميعاً لـ «الامام»، ينطلق ابن المقفع مما كان يروج من مناقشات في ذلك العصر حول حدود الطاعة للإمام ومداها، انطلاقاً من المبدأ الإسلامي المعروف: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ويخبرنا ابن المقفع انه كان هناك تأويلان «معرضان» لهذا المبدأ، الأول يقول فيه أصحابه: «إن أمرنا الإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى، وإن أمرنا بطاعة الله فهو أهل أن يطاع. فإذا كان الامام يعصي في المعصية، وكان غير الإمام يطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء». وواضح أن هذا التأويل يبطن القول بعدم ضرورة نصب الإمام، وهذا ما نبه إليه ابن المقفع إذ علق على هذا الرأي بقوله: «وهذا قول معلوم يجده الشيطان ذريعة إلى خلع الطاعة والذي فيه أمنيته لكي يكون الناس نظائر ولا يقوم بأمرهم إمام». أما التأويل الثاني فأصحابه يقولون، بالعكس من ذلك، «بل نطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حسيباً، هم ولاة الأمر وأهل العلم ونحن الاتباع وعلينا الطاعة والتسليم». ومع أن ظاهر هذا القول يفيد وجوب الطاعة للإمام في كل شيء فإنه يقضي، في باطنه، بالقاء المسؤولية كلها على الإمام، ولذلك يقول ابن المقفع: «وليس هذا القول بأقل ضرراً في توهين السلطان وتهجين الطاعة من القول قبله، لأنه ينتهي إلى الفظيع المتفاحش من الامر في استحلال معصية الله جهاراً صراحاً». ويجب أن نضيف ما سكت عنه ابن المقفع، وهو الأهم عنده، أعني بذلك تجريم الإمام بتحميله مسؤولية كل شيء.

ويقدم ابن المقفع تأويلاً لذلك المبدأ الاسلامي يبدو في ظاهره وكأنه موقف وسط ولكنه في حقيقته وجوهره تكريس للطاعة للإمام بصورة تجعل منه المشرع الوحيد لأمور الدنيا الذي يجب أن يطاع كما يطاع المشرع لأمور الآخرة: الله. ويبني ابن المقفع تأويله هذا على المقدمة التالية، وهي: «إن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين: الدين والعقل». وبما أن الدين لا يشرع لكل جزئية وكل نازلة يمكن أن تحدث إذ «لو أن الدين جاء من الله لم يغادر حرفاً من الاحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم منذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم يلقونه، إلا جاء فيه بعزيمة [= حكم]، لكانوا قد كلفوا غير وسعهم فضيق عليهم في دينهم وأتاهم ما لم تتسع أسماعهم لاستماعه ولا قلوبهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابهم التي امتنّ الله بها عليهم ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء»[30]. ولذلك اقتصر الدين على بيان «الفرائض والحدود». أما ما سوى ذلك فهو من

(٣٠) ابن المقفع، نفس المرجع، ص ١٩٨.

ميدان «العقل» وليس من ميدان الدين. والمقصود بـ «العقل» هنا: «الرأي والتدبير»، وهما أمران جعلهما الله «إلى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والاجابة عند الدعوة والنصيحة بظهر الغيب»[31].

وبناء على هاتين المقدمتين يؤول ابن المقفع مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كما يلي: «فأما إقرارنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله فإن ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو ان الإمام نهى عن الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرم الله لم يكن له في ذلك أمر» أي لا يطاع. «فأما اثباتنا للإمامة الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره فإن ذلك في الرأي والتدبير والأمر [= السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً] الذي جعل الله أزمته وعراه بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة، من الغزو والقفول [= قرار اعلان الحرب وامضاء الصلح والسلم] والجمع والقسم [= السياسة المالية للدولة: المداخيل والنفقات] والاستعمال والعزل [= السلطة الادارية] والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة [= السلطة القضائية] ومحاربة العدو ومهادنته والأخذ للمسلمين والاعطاء عنهم» (= السياسة الخارجية). ويضيف ابن المقفع قائلاً: «وهذه الأمور كلها وأشباهها من طاعة الله عز وجل، وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أوتغ نفسه [=أهلكها]»[32].

الإمام يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا نهى عن القيام بالفرائض كالصلاة والصيام والحج أو منع «الحدود» أو أباح ما حرم الله. ويجب أن ننتبه هنا إلى الأفعال المستعملة (نهى، منع، أباح)، فلو وضعنا محلها الأفعال التالية بالترتيب: أمر، نفذ، حرم، لتغير المعنى تماماً. ذلك لأن الأفعال التي استعملها ابن المقفع تجعل الإمام غير مطالب بما نسميه اليوم: «تطبيق الشريعة»، وإنما تجعله مطالباً بعدم الحيلولة دون تطبيقها. وإذن فما دام الإمام لا يمنع الناس من القيام بالفرائض فيجب أن يطاع. وقد تبنى الفقهاء هذه الوجهة من النظر كما سنرى.

ليس هذا وحسب بل إن للإمام سلطة مطلقة في كل ما هو ذو طابع اجتماعي في الشريعة، وهو الحدود والأحكام. ذلك ما يقرره ابن المقفع حينما تعرّض لـ «القضاء». لقد أبرزنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٣) كيف أن القضاء في العصر الأموي كان مستقلاً وكيف أن الخليفة لم يكن يتدخل فيه وأن القضاة كانوا يحكمون بحسب اجتهاداتهم، فكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات. ويتخذ ابن المقفع هذا الاختلاف في الاجتهادات والاحكام ذريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة. إنه يؤكد أن الاحكام «قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال فيستحل الدم والفرج في الحيرة وهما يحرمان بالكوفة»[33]. بعض القضاة «يدعي لزوم السنة... فيجعل ما ليس سنة سنة» فيحكم برأيه مدعياً أنه يحكم بالسنة، وبعضهم يحكم برأيه صراحة معتمداً على القياس. والقياس في رأي ابن المقفع يقود إلى الخطأ: إما «بغلط في أصل المقايسة، وابتداء أمر على غير مثاله. وإما لطول ملازمة القياس». وينتقد ابن المقفع القياس فيقول: «إن من أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم وقع في

---

(٣١) نفس المرجع، ص ١٩٩.

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٩٨.

(٣٣) نفس المرجع، ص ٢٠٦.

الورطات ومضى على الشبهات وغمض على القبح الذي يعرفه ويبصره فأبى أن يتركه كراهة ترك القياس»[34].

وغني عن البيان القول هنا إن ابن المقفع لا ينتقد القياس من منظور فقهي أو ديني، إنه لا ينتصر لـ «أصحاب الحديث» ضد «أصحاب الرأي»، كلا. إنه ينظر إلى المسألة من جانبها السياسي المحض. إن العمل بالقياس معناه إعطاء الحرية للقاضي وهذا بمثابة اشراك له في السلطة مع الخليفة، بينما يجب أن تكون السلطة بجميع أنواعها للإمام وحده كما رأينا. ولذلك ينصح ابن المقفع أن يتولى الخليفة بنفسه إصدار الأحكام، وذلك بأن يقتصر القضاة على اقتراح الحكم الذي ينبغي أن يُحكم به فيما يعرض عليهم من قضايا ثم يبعثوا اقتراحاتهم وحججهم إلى الخليفة الذي يراجع تلك الأحكام ويصدر القرار، يقول: «فلو رأى أمير المؤمنين [وهذه هي صيغة الطلب والاقتراح في خطاب الايديولوجيا السلطانية] أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهي عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ولرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من امام آخر، آخر الدهر»[35].

واضح إذن أن ابن المقفع يجعل كل ما هو اجتماعي في «العقيدة» من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها الدينية إلى الامام الذي له وحده حق القرار. لقد كان العلماء والأمراء فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخر في العصر الأموي. أما في العصر العباسي فنحن أمام وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، انه الخليفة. وهذا الذي يقترحه ابن المقفع لم يكن في الحقيقة إلا تكريساً لنفس الاتجاه الذي كانت تسير فيه الأمور. انه تنظير وتفصيل، بخطاب سياسي أدبي «عقلاني» لما كان يدعيه أبو جعفر المنصور من انه انما يصدر في حكمه عن ارادة الله. ومن هنا تكون «طاعة الامام من طاعة الله» كما سيروج لذلك الكتّاب المتجون للايديولوجيا السلطانية[36].

تحويل «القبيلة» إلى عسكر و«الغنيمة» إلى وظيفة (= ضريبة محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام، تلك هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية وبنيته العميقة، بين الأمير/ الخاصة/ العامة من جهة، والقبيلة/ الغنيمة/ العقيدة من جهة أخرى. إن تحويل «القبيلة» إلى عسكر يفسح المجال لظهور «خاصة» تقوم مقام زعماء القبائل صاحبة الدولة، وتحويل «الغنيمة» إلى وظيفة يجعل «خاصة الخاصة» أو «الصحابة» هم المتصرفون في مالية الدولة المنظمون لها المشرفون على مداخيلها

(34) نفس المرجع، ص ٢٠٩.

(35) نفس المرجع، ص ٢٠٨.

(36) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٠٠، والجاحظ، كتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ، ص ١١.

ونفقاتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة فعملية ترمي إلى ربط «العامة» مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامة. إنه التشريع للدولة المركزية، «دولة الخليفة» التي يراد منها أن تحل محل «دولة القبيلة». إنه النموذج العباسي في عصر ازدهاره قبل «عودة المكبوت» ليحتل البنية السطحية للهرم الاجتماعي، عودة «القبيلة» التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الاسمية (عصر النفوذ التركي، العصر البويهي، العصر السلجوقي).

- ٥ -

لم يكن ابن المقفع يشرع لـ «مدينة فاضلة»، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً ولا أديباً حالماً. لقد كان خبيراً تكنوقراطياً يشرع لـ «مدينة» واقعية، ويكرس اتجاه تطور الأوضاع تكريساً. كان هناك نموذج ينمو وينضج هو حصيلة التطورات التي عرفتها الدولة الاسلامية منذ ميلادها في المدينة. وإذا كان ابن المقفع قد استطاع أن يشرع لهذا النموذج، وكأنه يصف واقعاً قد اكتمل، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستنسخة من النموذج الامبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا نظمه المادية والفكرية، وبكلمة واحدة حضارته. إنه النموذج الذي يتميز بملك/ امبراطور مستبد («عادل» في بعض الأحيان) تخضعه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الإله. فهو إن لم يكن الله ذاته فهو يعتبر نفسه وتعتبره رعيته سلطان الله وممثله على الأرض (= خليفته). والمماثلة بين الله والملك/ الامبراطور، بين المدينة الإلهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الانسانية، وليس النموذج الفرعوني سوى واحد منها.

ومع أن الاسلام قد جاء بـ «التوحيد» الذي يقوم على استبعاد كلي وتام لكل مماثلة بين الله وأي شيء آخر سواه (وليس كمثله شيء» الشورى ٤٢/ ١١)، ومع أن النبي (ص) قد أكد مراراً أنه مجرد بشر كسائر البشر (﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد﴾ الكهف ١٨/ ١١٠)، ومع أن الخلفاء الراشدين قد اعتبروا أنفسهم مجرد خلفاء للنبي (ص) يعملون بما في القرآن والسنة، ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يعترفون بالطابع الدنيوي لحكمهم إذ كانوا، رغم الألقاب التي خلعها عليهم شعراؤهم أو لقبوا هم أنفسهم بها أحياناً مثل «خليفة الله»، يبررون حكمهم بأنه إنما ساقه الله إليهم قضاء وقدراً، مع ذلك كله فإننا نلاحظ أن الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال الديني والسياسي في العصر العباسي، ليس فقط لدى أولئك الذين استمدوا ميثولوجيا الإمامة كالاسماعيلية بل أيضاً لدى أهل السنة أنفسهم معتزلة وأشاعرة. وسيكون من الخطأ القول إن ذلك منقول من النموذج الفارسي نقلاً، فعلاوة على أن تلك المماثلة تلتمس السند من المرجعية الإسلامية فإنه لا بد من الاعتراف بأن التأثيرات الخارجية، فارسية كانت أو غير فارسية، لم تكن تقبل في الإسلام، ولدى أهل السنة خاصة، معتزلة وأشاعرة، إلا إذا كانت تجد ما ترتكز عليه أو تستند إليه في المرجعية الاسلامية نفسها. وبصفة عامة لم يكن الإسلام يقبل من العناصر الخارجية إلا تلك

التي لا تتناقض بصورة مباشرة مع مبدأ «التوحيد» الذي يقضي بنفي الشريك عن الله وتنزيهه عن كل مماثلة مع ما سواه.

وإذا كان النموذج الفارسي الذي يبني على المماثلة بين الله والملك (كسرى) - إن لم يكن على الدمج بينهما - قد وجد له مكاناً في المخيال الديني والسياسي السني في العصر العباسي فلأنه قد دخل من باب «التوحيد» بالذات. ومن غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي المدافعة عن قدرة الإنسان على الفعل وعن اتيانه أفعاله بحرية واختيار بهدف تحميله مسؤولية أعماله واثبات الثواب والعقاب له، ضداً على ايديولوجيا الجبر الأموي كما بيّنا قبل (الفصل التاسع، الفقرتان ٤ و٥) من غريب المفارقات أن تكون هذه الأطروحات نفسها هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، وها هي هذه الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد واضفاء الشرعية الدينية عليه.

رأينا قبل قليل كيف ربط أبو جعفر المنصور إرادته ربطاً مباشراً بإرادة الله، فجعل إرادة الله هي الفاعلة فيه وبواسطته. ولقد حان الوقت الآن لنلفت الانتباه إلى «وشائج القربى» التي تربط هذا الإدعاء بأطروحة الجهم بن صفوان التنويرية التي تعرفنا عليها قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٧). لقد اتهم الجهم بن صفوان بـ «الجبر» لكونه قال: لا فاعل على الحقيقة إلّا الله، وانه لا يجوز أن يوصف الله بالصفات التي يوصف بها خلقه وأن الصفة الوحيدة التي تليق به هي «الخلق» و «الفعل» وما في معناه. وقد قال الجهم بذلك لينفي عن الله العلم الأزلي بأفعال البشر وبالتالي ليجعل هذه الأفعال من صنع الناس أنفسهم وهدفه من ذلك تحميلهم المسؤولية وإقرار الثواب والعقاب، ضداً على ايديولوجية الجبر الأموي. ويأتي أبو جعفر المنصور، الذي كان على صلة وثيقة برجال حركة التنوير في أواخر العصر الأموي، يأتي ليتبنى، وهو خليفة، الفكرة نفسها ولكن بهدف توظيفها في غرض سياسي مناقض تماماً لذلك الغرض الذي وظفت من أجله عند رجال حركة التنوير المذكورة. إن ادعاء أبي جعفر المنصور أن إرادته من إرادة الله وأن ارادة الله هي التي تتصرف فيه، كما رأينا في فقرة سابقة، يلتقي مع أطروحة جهم بن صفوان القائلة بأنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وهذا يؤدي إلى إسقاط المسؤولية عنه وبالتالي إعفاءه من العقاب، وهكذا يصل إلى ما أراد الخلفاء الأمويون تقريره من خلال القول بالجبر، بتوظيف الأطروحة المضادة لذلك الجبر نفسه: إن أبا جعفر المنصور يعترف بحرية ارادة الإنسان وبقدرته على اتيان أفعاله ولكنه يماهي ارادته هو كخليفة مع ارادة الله، الشيء الذي يجعله هو شخصياً معفىً من كل مسؤولية فضلاً عن تمثيله لإرادة الله على الأرض. وهكذا فما يحققه النفي المطلق للإرادة البشرية يحققه أيضاً الإثبات المطلق لها. إن السياسة ليست وحيدة الاتجاه.

هذا جانب، وهناك جانب آخر في أطروحات حركة التنوير وظف هذا النوع من التوظيف. يتعلق الأمر هذه المرة بفكرة «التوحيد» ذاتها: تنزيه الله من كل مشابهة بمخلوقاته.

وقد طرحت المسألة في الوعي واللاوعي، في المخيال الديني والسياسي، بهذه الصورة البسيطة: الله يقع خارج الكون وهو المدبر له. والخليفة يقع خارج المجتمع، «الخاصة» منه و«العامة» وهو المدبر له (التدبير هنا وهناك بمعنى: السياسة والتسيير وإصدار الأوامر والنواهي... الخ) وإذن فلكي يكون تدبير المدنية على أكمل وجه يجب أن يكون الخليفة أقرب ما يمكن إلى الله في صفاته وأفعاله. وبما أن أهم صفات الله صفتان هما «التوحيد والعدل»، وإليهما ترد جميع الصفات الأخرى، كما يقرر المعتزلة وزملاؤهم في حركة التنوير خلال العصر الأموي، فإن إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله، كما يبلغ الله كماله بهما، يقضي بأن لا يكون له ـ أي للخليفة ـ شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق التصور» في هذا المجال.

ولا يعتقدن أحد أننا نقوم هنا بقراءة تأويلية حرة لا تستند على أدوات التشخيص من علامات وشهادات وغيرها. إن التعالي بالسياسة عملية تقوم على القذف بالمضمون السياسي للخطاب إلى غياهب «اللاشعور». غير أن ما يلقى به في اللاشعور (الفردي، أو الاجتماعي / السياسي) لا يمحي ولا يندثر بل لا بد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسي.

يقدم لنا الجاحظ نموذج «المتكلم» الثرثار: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد» ويتكلم في كل شيء ولكن دائماً من موشور قاعدته «التوحيد والعدل» وبالتالي لا بد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصاً عندما يكون موضوع «الكلام» هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه[37]. لنستعرض معاً بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع وهي تقدم لنا «فلتات» وشهادات تؤكد ما ذهبنا إليه. وسنكتفي هنا بوضع خط على الألفاظ التي هي بمثابة «فلتات لسان» تعبر عن تغلغل المماثلة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي، بوصفه أحد أقطاب المعتزلة في عصره.

يقول في مقدمة كتابه ذاك ما نصه: «وبعد، فإن أكثر كلامنا، في هذا الكتاب، إنما هو على من دون الملك الأعظم، إذ لم يكن في استطاعتنا أن نصف أخلاقه بل نعجز عن نهاية ما يجب له لسو رشا شرحها... وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم ولا يحيط بها فكر... ومن ظن أنه يبلغ أقصى هذا المدى فهو عندنا كمن قال بالتشبيه مثلاً وبالجسم معارضة»[38] (لننبه فقط إلى أن كلمة «عندنا» تعني نحن المعتزلة ومعلوم أن التشبيه والتجسيم يقالان في مقابل التنزيه). ونقرأ في ثنايا الكتاب: «وليس أخلاق الملوك كأخلاق العامة، وكانوا لا يشبهون في شيء... فأما الملوك فيرتفعون عن هذه الصفة ويجلون عن هذا المقدار»[39]. وأيضاً: «فأما كل ما أمكن الملك أن يتفرد به دون خاصته وحامّته [= العامة]

---

(٣٧) نفس المرجع، ذكره ياقوت الحموي في معجمه والصفدي وابن شاكر وسواهم بعنوان كتاب: أخلاق الملوك. انظر مقدمة الطبعة التي نعتمدها والمشار إليها آنفاً. وهذا المضمون المعتزلي لعبارات الكتاب تؤكد نسبته للجاحظ.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣٩) نفس المرجع، ص ٢٥.

فمن أخلاقه أن لا يشارك أحداً فيه... وأولى الأمور بأخلاق الملك أن لمكنه التفرد بالماء والهواء الا يشرك فيهما أحداً، فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد... وطاعة أهل المملكة أن تتحامى أكثر زي الملك وأكثر أحواله وشيمه»[40]. وأيضاً: «وليس الذنب بحضرة الملك كالذنب بحضرة السوقة... لأن الملك هو بين الله وبين عباده»[41]. وأيضاً: «ومن أخلاقهم [= الملوك] أن لا تكون أخلاقهم معروفة....»[42]. وأيضاً: «فكل شيء من أمر الملك حسن في الرضا والسخط والأخذ والمنع والبذل والاعطاء والسراء والضراء»[43] (قارن: الحمد لله الذي لا يحمد على مكروه سواه).

ويكشف «لسان الجاحظ» عن المرجعية التي ينطق منها، أعني أصول المعتزلة، فيضيف إلى عبارته السابقة قوله: «غير أنه يجب على الحكيم المميز أن يجتهد بكل وسع طاقته أن يكون من الملك بالمنزلة بين المنزلتين، فإنها أحرى المنازل بدوام النعمة»[44] (المنزلة بين المنزلتين أصل من أصول المعتزلة (قارن أيضاً: «خير الأمور أوسطها»). لنختم هذه «الشهادات» التي يحكمها من خلف أصل «التوحيد» بشهادة أخرى يحكمها بصراحة لا مزيد عليها أصل «العدل». يقول الجاحظ: «ومن العدل أن يعطي الملك كل أحد قسطه وكل طبقة حقها، وأن تكون شريعة العدل في أخلاقه كشريعة ما يقتدى به من أداء الفرائض والنوافل التي تجب عليه رعايتها والمثابرة على التمسك بها»[45] (المعتزلة تقول يجب على الله أن لا يفعل إلا الصلاح والأصلح).

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن الجاحظ يقرأ هنا «أخلاق الملوك» بواسطة «صفات الله» ومن خلالها؟ ولو أن كلمة «أخلاق» تستعمل في حق الله لقلنا إننا هنا أمام مطابقة بين «أخلاق الملوك» و «أخلاق الله»، فلنقل إذن إنها المطابقة بين صفات الملوك وصفات الله.

ولم يكن الجاحظ هو وحده الذي «فلتت» من قلمه مثل هذه العلامات والشهادات التي تكشف عن تغلغل بنية المماثلة بين الله والخليفة في اللاشعور السياسي عند المتكلمين. هناك نصوص أخرى كثيرة نقتصر هنا على نماذج لثلاثة مفكرين لم يكن وزنهم في ميادينهم يقل عن وزن الجاحظ في ميدانه.

النص الأول لأبي الحسن الماوردي يقول فيه: «إن مما يجب على الملك الفاضل أن تكون عنايته بأمر خاصته أقدم وأكثر وأعم وأوفر حتى يروضهم رياضة لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم، اقتداء بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمته أمرهم وزجرهم وتعبدهم بما هو أصلح لهم وانظر لأمورهم في دينهم ودنياهم... اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خليفته موكلين بأمور بريته وأعواناً لأهل دعوته وجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة... ثم اصطفى من الناس رسلاً... فكذلك يجب على

---

(٤٠) نفس المرجع، ص ٥٥.
(٤١) نفس المرجع، ص ٦٠.
(٤٢) نفس المرجع، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٤٣) نفس المرجع، ص ١٠٨.
(٤٤) نفس المرجع، ص ١٤١.
(٤٥) نفس المرجع، ص ٢٥.

الملك أن يروض عليه ويسوس به خاصته على مقدار طاقته ومنتهى قوته، ثم لمن يحمل خاصته مقدار طاقته ومنتهى قوته على الآلة من الصانع التي لا يجوز له تنفيذ شيء من صناعته وإرادته إلا بها»[٤٦].

والنص الثاني للطرطوشي يؤكد فيه على ضرورة «وجود السلطان في الأرض» لأن الناس «بلا سلطان كمثل الحوت في البحر يزدرد الكبير الصغير. فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ولم يستقر لهم معاش ولم يتهنوا بالحياة ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض ما كان لله في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض»[٤٧]. وأيضاً: «وأقل الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله منزلة ولاته معه... فهذا طريق الطبيعة الشرعي والسياسة الاصطلاحية الجامعة»[٤٨].

والنص الثالث للفارابي. ومعروف أن فلسفة الفارابي السياسية مبنية على المماثلة بين عالم الطبيعة وعلى رأسه المبدأ الأول (= الله) والمدينة الفاضلة وعلى رأسها النبيّ أو الرئيس الفيلسوف، وبالتالي فـ«المدينة الفاضلة» عنده هي التي تحاكي في نظامها نظام الكون. يقول في هذا الصدد: «وكما أن في العالم مبدأ ما أولاً، ثم مبادىء أخر على ترتيب [= العقول السماوية، الملائكة] وموجودات عن تلك المبادىء [= الأفلاك والأجرام السماوية] وموجودات أخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب [= أشياء الطبيعة في الأرض] إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود [= المادة غير المشكلة]، كذلك في جملة ما تشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ أول [= الخليفة الرئيس، الملك] ثم مبادىء أخر تتلوه [= الصحابة، خاصة الخاصة] ومدنيون آخرون يتلون تلك المبادىء [= الخاصة] وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن ينتهي إلى آخر المدنيين رتبة في المدينة والانسانية [= العامة]، حتى يوجد فيما تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم»[٤٩]. «وتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات [الماء والهواء والنار والتراب] وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات»[٥٠].

لقد كان من الممكن أن نسترسل طويلاً في هذا الموضوع فننتقل إلى الفلسفة الإسماعيلية المشيدة كلها على المماثلة بين عالم «الصنعة النبوية» عالم الإمامة والإمام، وبين عالم

---

(٤٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، نصيحة الملوك (بغداد: وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٩ - ٢٩٢. والجدير بالذكر هنا أن الماوردي يركز في كتابه هذا على ثلاثة محاور: ما يجب أن يكون عليه الملك في نفسه، كيف يسوس الخاصة، ثم كيف يسوس العامة.

(٤٧) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٨١.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٨٩.

(٤٩) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب تحصيل السعادة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٦٣.

(٥٠) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب السياسة المدنية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٨٤. انظر التفاصيل، في: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، الفصل الثاني، الفقرة ٢.

الألوهية، عالم المبدأ الأول والمبادىء المنبثة منه، الفلسفة التي انتهت في وقت من الأوقات إلى تأليه الإمام بصورة صريحة[59]. وكان من الممكن أن نعرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات، حيث تهيمن الايديولوجيا الريعية، المؤسسة على مدح «الأمير» وعطائه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للايديولوجيا السلطانية ولقضيتها المركزية: المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مطابقة تخلع فيها على الأمير صفات الألوهية مباشرة. كان من الممكن أن نواصل البحث في هذا الموضوع في مختلف المجالات لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة. ان هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالة وكافية لإثبات الأطروحة التي نريد بلورتها وهي أن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله و «الأمير» (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج «المستبد العادل»، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسمائها). إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعتري طرفيها (الثابت البنيوي هو علاقة المماثلة بين الإله و «الأمير»، أما التحولات فهي اختلاف الفرق والتيارات في تحديد هوية هذا الطرف أو ذاك: العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف الأول: الإله وهوية الخليفة أو الإمام: خلافة سنية، إمامة شيعية، سلطان، رئيس قائد. . . الخ). وسنرى في خاتمة الكتاب النتائج التي تترتب على تغلغل بنية هذه المماثلة في اللاشعور السياسي العربي وذلك بالنسبة لمهام تجديد العقل السياسي العربي وتحديثه. أما الآن فلنختم هذا الفصل بإطلالة سريعة على فقه السياسة.

- ٦ -

بدأ «فقه السياسة» كجميع فروع الفقه الأخرى بالحديث النبوي. ففي عصر الراشدين والعصر الأموي كان الحكم الشرعي يلتمس من القرآن و «الأثر» عموماً: ما يروى من حديث وأخبار عن الرسول والصحابة. وبما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وبما أن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفحالاً هدد كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتمس منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضفي به الشرعية على موقفه السياسي. وهكذا راجت أحاديث ظاهرة الوضع تمدح أو تذم هذا الشخص أو ذاك، هذه الفرقة أو تلك. . . وإذا كان كثير من رجال الحديث قد نقبوا الروايات وميزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح حسب

---

(٥٩) عرضنا بتفصيل للفلسفة الاسماعيلية ولنظرية الشيعة عموماً في الولاية والإمامة في: الجابري، نفس المرجع، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع.

مقاييس وضعوها فإن تصنيف الحديث إلى صحيح وغير صحيح وتحديد الدرجات بينها مسألة تهم المختصين وحدهم. أما رجال السياسة والدعاة والخطباء والوعاظ والقصّاص فهم يروجون للحديث بسند أو بغير سند، والمهم عندهم هو توظيفه في أغراضهم السياسية. ومن هنا كان الحديث الموضوع لا يقل تأثيراً عن الحديث الصحيح، بل ربما كان الأول أكثر تأثيراً لأن واضعه يصوغه بالشكل الذي يخدم قضيته مباشرة، هذا فضلاً عن توظيف ما صح سنده من الحديث توظيفاً يخرج به عن نطاق دلالته الأصلية، عن مجال «أسباب نزوله»، إلى نطاق آخر ومجال آخر، وذلك من خلال التعميم والتأويل والمماثلة... الخ.

وإذا نحن تركنا جانباً الأحاديث التي تروى في حق الأشخاص والفرق، سواء على سبيل المدح أو على سبيل الذم، لأن تأثير هذا النوع ظرفي في الغالب، وحصرنا انتباهنا في الأحاديث الأخرى التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، وبدون تحزب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجدها تتمحور حول موضوعين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. ومع أن كثيراً من الأحاديث التي تروى في هذين الموضوعين يمكن أن تكون قد وضعت لتخدم هذا الحاكم أو ذاك، في هذا العصر أو ذاك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعه نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة، إلى قبول «الأمير» كيفما كان ـ شريطة أن يظهر الإسلام ـ حفاظاً على «الدولة»، لأنه بدون «الدولة» لا يستقيم الدين، فكثير من الفرائض والأحكام يتوقف أداؤها وتنفيذها على وجود الإمام (صلاة الجمعة، الحج، الحدود، حماية الثغور، الجهاد... الخ) وفي هذا الإطار يجب أن نضع الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عن الجماعة بقطع النظر عن مسألة الصحة أو عدمها. ومن الأحاديث الصحيحة حسب مقاييس البخاري ما يرويه عن النبي (ص) أنه قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» وفي رواية أخرى «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية». وفي صحيح مسلم أن النبي قال: «إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان» وفيه أيضاً عن النبي أنه قال: «سيكون أمراء تعرفون وتنكرون، فمن عرف برىء ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا تنابذهم؟ قال: لا، ما صلوا»، وفيه أيضاً أنه قال: «من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية فلينكر ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة».

وإذا أضفنا إلى هذا النوع من الأحاديث، وجلها يعتبر صحيح السند، الحديث الذي يقول فيه النبي (ص): «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، والذي يعتبره بعض علماء أهل السنة ليس فقط صحيحاً بل أكثر من ذلك من دلائل النبوة (أنظر الفصل السابع، الفقرة ١) أقول إذا أضفنا هذا الحديث إلى الأحاديث التي أوردناها قبل أمكننا أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن فقه السياسة سيكون محكوماً بثلاثة ثوابت: (١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي. وواضح أن هذه الثوابت تسد الباب نهائياً أمام أية نظرية اسلامية في الحكم، وبالتالي فيما يسمى بـ «نظرية الخلافة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير مسمى، إذا أخذنا

«النظرية» بمعنى التشريع للكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الحكم. ذلك لأن حديث «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، وهو حديث يقبله أهل السنة عموماً، يجعل الكلام عن «الخلافة» بعد الخلفاء الراشدين غير ذي موضوع، إلا إذا كان المقصود هو بيان الكيفية التي سارت عليها الخلافة زمن الراشدين، وفي هذه الحالة سنكون أمام تأريخ لواقع مضى وليس أمام نظرية للحاضر ولا للمستقبل (لأن الحاضر والمستقبل بعد الخلفاء الراشدين يحكم عليهما الحديث بأنهما: ملك عضوض).

هذه الوجهة من النظر لا تتفق بالضرورة مع وجهة نظر علي عبد الرازق الذي يقول: «إن محمداً (ص) ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة، وإنه لم يكن للنبي (ص) ملك ولا حكومة، وإنه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسياً من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك»[٤٢]. إننا وإن كنا نوافقه على أن محمداً (ص) لم يكن ملكاً ولا مؤسس مملكة ولا داعياً إلى ملك، فإننا لا نستطيع أن نوافقه في قوله إنه لم يكن «مؤسس دولة». والفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب قد بينت كيف أن الدعوة المحمدية قد تطورت إلى دولة على رأسها النبي نفسه، بل إننا نميل، أكثر من ذلك، إلى أن هذه الدعوة كانت تحمل منذ البداية ما يشبه أن يكون مشروعاً سياسياً إلى جانب مضمونها الديني، كما بيّنا ذلك من قبل (الفصل الأول، الفقرة ٦).

نحن نرى أن الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين، وقد تبين ذلك بوضوح في اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة النبي. فلو لم تكن هناك دولة قائمة لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلو كان الإسلام قد بيّن شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم. إن مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحية اجتهادية ولذلك اختلف المسلمون حولها وكان الطرفان الرئيسيان في هذا الخلاف هما: الشيعة وأهل السنة. ولما كان الشيعة قد قالوا بأن الإمامة بعد النبي (ص) هي لعلي بن أبي طالب ويرفضون الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان فلقد كان على أهل السنة أن يردوا على هذا «الرفض» بإثبات شرعية إمامة هؤلاء الخلفاء. وأمام غياب النص القرآني المحكم وغياب الحديث المتواتر الذي لا يمكن أن ينازع فيه أحد، يبقى المرجع الوحيد هو الاحتكام إلى التاريخ: تاريخ الخلفاء الراشدين. وبما أن الصحابة هم الذين كانوا يقررون، أو على الأقل يقبلون ما يقرره هذا الخليفة أو ذاك من الخلفاء الراشدين، فقد اعتبر أهل السنة ذلك إجماعاً منهم، أي من الصحابة، وصار هذا «الإجماع» مصدراً للشرعية.

هذا بالنسبة للعصر الراشدي، عصر «الخلافة». أما بعد أن انقلبت الخلافة إلى ملك مع معاوية، بل ومنذ حرب صفين نفسها، فقد وجد الفكر الإسلامي السني نفسه أمام هذا

---

(٤٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٦٤ - ٦٥.

الاختيار: إما استمرار الفتنة والحرب الأهلية المتسلسلة... وإما قبول الأمر الواقع وإضفاء نوع ما من الشرعية عليه ما دام الحاكم يظهر إسلامه ولا يأمر بمعصية، مع الضغط عليه، سلمياً (بالنصح والوعظ...) كي يلتزم بالفروض الدينية والخلقية الإسلامية. وبما أن مهمة الدولة في الإسلام ومبرر وجودها منذ أن قامت زمن النبي هما جمع شمل المسلمين تحت قيادة واحدة والقيام بنشر الدعوة بالجهاد... فإن شرعية الحاكم في الإسلام تقوى وتتعزز بمقدار ما يوسع من دائرة حكمه جمعاً لشمل المسلمين وتوسيعاً لدار الإسلام والدفاع عنها.

إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضداً على رفض الشيعة) والتماس درجة ما من الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد الاسلامية كلها أو بعض أقاليمها هما الموضوعان اللذان يتناولهما فقه السياسة. أما القول بوجود «نظرية» في الحكم الاسلامي، في كتابات المتكلمين والفقهاء، فهو قول لا يعبر إلا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنة يشرع للمسألة السياسية: لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين... الخ. وإذن فالنظرية «الاسلامية» في الحكم - إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذاك، في هذا البلد أو ذاك، لدى هذه الفرقة أو تلك. وإذا حدث أن أجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها المسلمون جميعهم فحينئذ ستصبح هذه النظرية نظرية إسلامية بالفعل، لأن إجماع الأمة مصدر للتشريع في الإسلام. ولكن هذا لم يحدث بعد.

قد يحتج بعض القراء بـ «الماوردي». وفي نظرنا أن أبا الحسن الماوردي قد حمل أكثر مما يحتمل. إن كتابه: الاحكام السلطانية والولايات الدينية يدل بعنوانه هذا على موضوعه. إن موضوعه هو «الأحكام السلطانية» أي ما نعبر عنه نحن اليوم بـ «القانون الإداري» قانون الوظيفة العمومية من جهة و «الولايات الدينية» أي الوظائف التي لها مرجعية دينية، من جهة أخرى. في «الأحكام السلطانية» يتحدث الماوردي عن الوزارة والإمارة على المحافظات والأقاليم وعلى الجيش... الخ، أما في «الولايات الدينية» فيتحدث عن ولاية القضاء والمظالم وإمامة الصلاة والولاية على الحج... الخ، وغير ذلك من الموضوعات التي ورد فيها نص شرعي. ويستند الماوردي فيما يقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة لـ «الأحكام السلطانية» وعلى النصوص وما جرى العمل به زمن الصحابة بالنسبة لـ «الولايات الدينية».

أجل لقد خصص الماوردي الباب الأول من كتابه لـ «عقد الإمامة» ويشغل ٢٠ صفحة من ٣٢٢ صفحة التي هي حجم الكتاب في الطبعة التي بين أيدينا، غير أن ما ذكره في هذا الباب لا يعدو أن يكون تلخيصاً مركزاً لما كتبه الباقلاني والبغدادي في موضوع اثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان... رداً على «رفض» الشيعة. كل ما فعله الماوردي إذن هو أنه انتزع آراء هذين المتكلمين الأشعريين من إطارهما في «علم الكلام» فحررها من طابعها السجالي

«الكلامي» وصاغها صياغة تقريرية على طريقة الفقهاء. والواقع أن عنصر الجدة في عمل الماوردي يرجع إلى كونه انتزع «الكلام» في الإمامة من كتب المتكلمين، والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء ووصف النظام الإداري في عصره وصفاً تبريرياً، ثم جمع هذه الأقسام الثلاثة في كتاب واحد سمّاه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». ولم يذكر «الإمامة» في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئاً ينتمي إلى الماضي وبيّن أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلاً عن نظام الإمامة. يقول: «... فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبت الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام»[53]. وإذن فاستهلال الماوردي كتابه بباب في «عقد الإمامة» لم يكن من أجل الإمامة ذاتها بل فقط من أجل أن يأتي «ترتيب أحكام الولايات» في الكتاب «على نسق متناسب الأقسام» وبعبارة معاصرة: إنه إنما فعل ذلك لـ «ضرورة منهجية» لا غير.

بعد هذا التوضيح الذي كان لا بد منه لوضع الأمور في نصابها ننتقل الآن إلى إلقاء نظرة سريعة على جملة الآراء التي ضمّنها الماوردي الباب الأول من كتابه، وهو كما قلنا بعنوان «عقد الإمامة» لنتابع التطورات التي لحقتها عند من جاء بعده من الفقهاء الكبار.

قلنا إن جميع ما ذكره الماوردي في هذا الباب من آراء وأحكام قد نقله عن أسلافه خاصة الباقلاني[54] المتوفى سنة ٤٠٣هـ والبغدادي[55] المتوفى سنة ٤٢٩هـ (أما الماوردي نفسه فقد توفي سنة ٤٥٠هـ) وجرده من الطابع السجالي «الكلامي»، طابع الرد على المخالفين والشيعة الرافضة منهم خاصة، وصياغته في قالب فقهي مع تلخيص وتركيز، فجاء عرضه في صيغة تقرير فقهي مما أكسبه طابع «التشريع». والمسألة الأساسية في الموضوع من وجهة النظر الفقهية هي الشروط الواجب توفرها في الإمام، فهذه هي المسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل، أما المسائل الأخرى فتخص كلها تبرير ما حدث في الماضي، بما في ذلك القول بأن الإمامة تكون بـ «الاختيار». ذلك لأن هذا المبدأ قد فقد معناه مع مبدأ «انعقاد الإمامة بعهد من قبله». إن إقرار شرعية «ولاية العهد» التي سنها معاوية استناداً إلى أن أبا بكر عهد إلى عمر يلغي كل أثر لمبدأ «الاختيار». والحق أن القول بـ «الاختيار» لم يكن في الأصل من أجل المستقبل ولا الماضي وإنما كان ضد القول بـ «النص» على علي بن أبي طالب وهو قول الشيعة. وإذن فالمسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل والتي تعطي لإبداء

---

(٥٣) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣ ـ ٤.

(٥٤) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٧)، ص ١٦٤ ـ ٢٣٩.

(٥٥) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (طبعة استانبول، ١٩٢٨)، ص ٢٧٠ ـ ٢٩٤. انظر أيضاً: يوسف أيبش، نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الإمامة عند أهل السنّة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

الرأي في قضية الإمامة طابعاً فقهياً تشريعياً هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام وقد حصرها الماوردي في سبعة: (١) العدالة على شروطها الجامعة، والمقصود أن لا يعرف عنه ما يطعن في سلوكه الديني والأخلاقي؛ (٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام؛ (٣) سلامة الحواس؛ (٤) سلامة الأعضاء؛ (٥) الرأي المفضي إلى سياسة الرعية؛ (٦) الشجاعة والنجدة؛ (٧) النسب وهو أن يكون من قريش. وواضح أن أهم هذه الشروط هي العدالة والعلم والنسب القرشي. أما سلامة الحواس والأعضاء والرأي والشجاعة فهي صفات تتوفر ويمكن أن تتوفر في كل انسان يطمح إلى الحكم. لننظر إذن إلى الكيفية التي ستتطور بها الشروط الثلاثة الأولى.

إذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى المتكلمين والفقهاء فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً. لنبدأ بمعاصر الماوردي الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ. لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روى عن الإمام أحمد [بن حنبل] رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال... ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين... وقال... فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذلك لنفسه»[٥٦]. ويقرر الغزالي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ «الاختيار» ليس «اعتبار كافة الخلق» بل «إنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والاشياع»[٥٧]. ثم يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: والقول الوجيز إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح، ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الإمام»[٥٨]. ويقرر ابن تيمية المعنى نفسه إذ يقول: «الإمامة عندهم [= أهل السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك»[٥٩].

ذلك بخصوص العدالة والعلم و «الاختيار». أما النسب القرشي فابن العربي، الفقيه المالكي المتشدد يسقطه تماماً مستنداً إلى قوله تعالى ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾، فقد جعل الله داود «خليفة» وهو غير قرشي، فلماذا اشتراط القرشية إذن؟ بل إن ابن العربي يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤيد رأي من يرى من الفرق أنه «لو استوى قرشي ونبطي في شروط

---

(٥٦) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠.

(٥٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية (الكويت: دار الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص ١٧٧.

(٥٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٢هـ)، ج ٢، ص ١٢٤.

(٥٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٤ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤١.

الإمامة لـرجيح النبطي لقربـه من عدم الجـور والظلم»[٦٠]. ويـأتي ابن خلدون ليقـرر أن الحكمـة في اشتراط النسب القرشي في الخليفـة راجعة إلى «اعتبار العصبيـة التي تكون بها الحماية والمطالبة» فالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقريش فكـان اشتراط الشـارع النسب القرشي بمثابة اشـتراط القوة والغلبة أي الكفايـة. أما بعـد أن ضعفت قريش ولم تعـد لهـا تلك العصبيـة والشوكة فإنه من الواجب اعتبار «العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنـا في القـائم بأمور المسلمين أن يكـون من قوم أولي عصبيـة قويـة غـالبـة على من معهـا لعصرهـا ليـستتبعـوا من سواهم»[٦١].

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العـدالة والعلم والنسـب القرشي. ويأتي إبن جماعة، قـاضي القضاة في القـاهرة في عصر المماليك، وقـد أدركه ابن خلدون في الغـالب ليقرر بصراحة وقوة ما يلي. قـال: «إن خلا الـوقت عن امام فتصـدى لها من هـو ليـس من أهلها وقهـر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شـمل المسلمين وتجمـع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً، في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشـوكته وجنـوده انعزل الأول وصـار الثاني إمـاماً لما قدمنـاه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[٦٢]. وواضح أن ابن جماعة «يشرع» لحكم المماليك فيضفي عليه الشرعيـة، وهل كـان بإمكـانه أن يفعل غير ذلك.

لنذكر أخيراً أن فقهاء المالكية قد لخصوا في النهاية «الكلام» في الإمامة في كلمة واحـدة هي: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وقد عبر «العامـة» في المغرب بلهجتهم وبصيغـة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا: «الله ينصر من أصْبَحَ».

وبعد، فهل نحتاج إلى القول كخلاصة لهـذا الفصل إن مـا بقي «ثابتـاً» في الفكر السيـاسي السـني هـو الايديـولوجيـا السلطانية. لقـد انتهت سجالات المتكلمـين وتكيفات الفقهـاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرر الايـديولـوجيا السـلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذن لم يعرف الفكـر الاسلامي، في الميـدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة والايديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجنـدوا للرد على الأولى تكريسـاً للأمر الواقع فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانيـة لا في شكلها القـديم ولا في شكلها المعاصر. إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنـا: من نقد الميثـولوجيـا ورفض مبدأ «الأمر الواقع».

---

(٦٠) انظر في ذلك: أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق عـلي سامي النشار، ٢ ج، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة الاعـلام، ١٩٧٧)، ص ٧٥، وانظر أيضـاً هامش المحقق رقم ٢٥١، بنفس الصفحة.

(٦١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحـد وافي، ٤ ج (القاهـرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٢٦.

(٦٢) بدر الدين محمد بن ابراهيم بن جماعة، «تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام»، نص بتحقيق هـ. كوفلر، مجلة اسلاميكا، السنة ٦، العدد ٤ (١٩٣٤)، ص ٣٥٧.

خاتمة / فاتحة

مِن أجل استئناف النظر: خلاصاتٌ وآفاق

أما بعد . . .

أما بعد أن انتهى بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أنهينا بها الفصل السابق والتي قلنا فيها: «إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد الميثولوجيا (السياسية) ورفض الأمر الواقع» المفروض، فإن الكتاب سيكون متناقضاً مع نفسه، مع النتيجة/ الخلاصة التي توصل إليها، إذا هو قدَّم للقارىء «خاتمة» من النوع المعتاد الذي يؤذن بانتهاء الكلام في الموضوع.

لا، إن الكلام في العقل السياسي العربي لمّا يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يفك العقال عنها والحصار. من أجل هذا سنعمد هنا إلى نوع من استئناف النظر فيما سبق أن تعرضنا له في الصفحات السابقة. واستئناف النظر هو نظر «من الدرجة الثانية» يراد منه الارتفاع بالنقاش إلى مستوى أعلى.

كان النظر منصرفاً، في مدخل هذا الكتاب، إلى مسائل المنهج والرؤية. لقد عرضنا لجملة من المفاهيم والتصورات التي نعتقد أن توظيفها نوعاً من التوظيف قد يساعدنا على رؤية موضوعنا عن قرب ومن موقع أفضل. إن مفاهيم «اللاشعور السياسي» و «المخيال الاجتماعي» و «المجال السياسي» مثلها مثل التصورات والتحليلات التي عرضنا لها بشأن وحدة بنية الهرم الاجتماعي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وحول دور كل من القرابة والدين فيها، وحول ما ينطوي عليه مفهوم «الراعي والرعية» من «مباشرة» في السياسة ـ أي الحكم بدون توسط ـ مثل التصورات التي شرحناها والتي تتناول العلاقة التي تربط الصراعات الاجتماعية التي تمثل التناقض الأساسي في المجتمع بالصراعات الايديولوجية التي لا تعكس دائماً ذلك التناقض، بل قد تعكس فقط ما يجري في أحد أطرافه من احتكاكات

ومنافسات. . . إن هـذه المفاهيم والتصـورات التي مكنتنا، عـلى الأقل، من التحـرر من كثير من العوائق المعرفية والايديولوجية التي تقيد نظر «العقل السياسي العربي» المعـاصر وتمنعه من التمرد على نفسه واكتشاف الطريق إلى تاريخه: إلى إماطة اللثام عن كيفية تكونـه وتتبع مسـار تكوينه. إن كتابة تاريخ العقـل السـياسي في الحضـارة العربيـة الإسلاميـة يتطلب عقـلاً كتب تاريخه أولاً، أو عـلى الأقل عقـلاً يعي أن من الضروري البدء بنقـد السلاح قبـل الشروع في استخدام سـلاح النقد.

وكـان النظر، في القسم الأول من هـذا الكتاب، منهمكـاً ـ بعد أن استعـاد استقلالـه وامتلك زمام أمره من خلال نقد السلاح في المدخل ـ أقول كان منهمكاً في العمـل على اعـادة بناء المراحل الأولى من تاريخ تكوين العقل السياسي في الحضارة العربيـة الاسلاميـة: مرحلة الـدعوة، مـرحلة الردة، مـرحلة الفتنة. لقـد ركزنـا، كـما يتبـين القـارىء من الأسمـاء التي أطلقناها على هذه المراحل، ركزنا على مجال «السياسي» فيها: مجال الصراعات الـداخلية التي يستقطبها الصراع من أجـل السلطة وثمراتها المادية والمعنويـة. وهكذا ركـزنا اهتـمامنا عـلى الجانب السياسي في الدعوة المحمدية، أي على الكيفية التي تـطورت بها الأمـور فيها في اتجـاه تأسيـس الـدولة. ثم انتقلنا إلى المرحلة الثانية فنظرنـا إليها، ليس بـوصفهـا مـرحلة الفتوحـات وحسب بـل بوصفهـا كذلـك، وبالـدرجة الأولى، مـرحلة القضاء عـلى الردة واعـادة تأسيس الـدولة، مـركّزين هنـا أيضاً عـلى مجال «السيـاسي»، مجال الأزمـات والصراعـات الـداخليـة (العربية/ العـربية)، فـالعقل السيـاسي يتكون في «السيـاسـة الـداخلية» وقليـلاً ما تفعـل فيه السياسة الخارجية. وتأتي المرحلة الثالثة، مـرحلة «الفتنة»، المـرحلة التي طرحت فيهـا مشكلة الحكم بكامل أبعادها، وذلك في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ولم تحلّ هذه المشكلة إلا بعد انتصار أحـد الفريقـين المتنازعـين، بعد حـرب أهلية طـاحنة. لقـد دشن الفريق المنتصر مرحلة جديـدة لم يعد فيها العقل السياسي العربي يتكون من خلال «الحدث السياسي» وحده، كما كان الشأن في المراحل السابقة، بل لقد قام عهـد اتخذ فيـه الحاكم شعـار: «لا أضع سيفي حيث يكفيني سـوطي ولا أضع سـوطي حيث يكفيني لسـاني. . . وإني لا أحـول بين النـاس وبين ألسـنتهم مـا لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» (معاوية). إنه عهـد «الكلام» في السيـاسـة، لفـائدة الـدولة أو ضـدها، العهد الذي بدأ فيه العقل السياسي في الحضارة العربيـة الاسلاميـة يعبر عن نفسـه من خلال تجليات ايديـولوجيـة بدأت بـالتعالي بـالسياسـة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس «المـدينة الكـونية» (الله) وبـين رئيس المدينـة البشرية (الخليفـة)، بين «العـالي» في السيـاسـة والمتعالي الديني.

من الدعوة إلى الدولة، دولة النبوة والخلافة، ومن هذه إلى «الملك العضوض» والـدولة السلطانية: مسـار واحد، هو مسار تاريخ ظهور وتشكل العقل السـياسي العربي. وإذا جـاز لنا أن نستعـير هنا مصطلح هيغل الـذي جعل مـراحل فينـومينولـوجيا الـروح (= تاريـخ ظهور العقل) ثلاثاً: مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومـرحلة الوعي المـطلق، أمكن القـول إن العقل السيـاسي العربي قـد بدأ، بـدوره، بمرحلة الـوعي الـذاتي خـلال الـدعوة

المحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالأنا الإسلامي) ثم انتقل إلى مرحلة الوعي الموضوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال الردة والفتنة) ليدخل بعد ذلك إلى مرحلة الوعي المطلق (التي أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مداخل ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وايديولوجيا الجبر الأموية ثم الايديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة). وهكذا فمن «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، بداية الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى «إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فاعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني» - أبو بكر (بداية الوعي الموضوعي)، إلى «أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه... وحارسه على ماله اعمل فيه بمشيئته وإرادته» - أبو جعفر المنصور (الوعي المطلق): مسار واحد لتطور يبدو طبيعياً إذا نحن نظرنا إليه من خلال المعطيات الاجتماعية والأحداث التي صنعته. أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار يكرر نفسه في الوطن العربي، مع اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحددات التي صنعته والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.

وغني عن البيان القول إننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي سائداً، والذي طبع التاريخ العربي بطابعه. أما المحاولات المعارضة والمضادة، سواء منها العملية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء «ثورات العامة»، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس، أو النظرية الفلسفية والفقهية، التي أعلنت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يجسمه المسار العام ذاك - أما مثل هذه المحاولات العملية منها والنظرية فقد سكتنا عنها لأنها بقيت مقموعة معزولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها أي حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي، العقل الذي ساد الممارسة السياسية التي عرفتها الحضارة العربية الاسلامية. إنه لو كان موضوعنا هو التأريخ للأفكار السياسية والحركات الاجتماعية لكان علينا أن نخصص لها مكاناً يتناسب مع حجمها وأهميتها، أما وأن موضوعنا يختلف، إذ العقل السياسي شيء وتاريخ الأفكار والحركات السياسية شيء آخر، فإن السكوت عنها مبرر بقدر ما هو مبرر السكوت عن الزهرات اليتيمة في حدائق الشوك أو عن الشوكات القليلة النابتة في حدائق الورد. وإذن فلا معنى لأن يعترض علينا بكون الفيلسوف الفلاني قد قال كذا أو بكون الفقيه الفلاني قد أفتى بكذا أو بكون المصلح أو الثائر العلاني قد ارتأى كذا وكذا ما دامت آراء هؤلاء قد مرت دون أن يكون لها صدى في الواقع ولا تأثير في مجرى المسار العام، وأيضاً ما دام الارتباط بها اليوم لا يقدم البديل المستقبلي المطلوب. إن المسألة بالنسبة إلينا تتلخص في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية. والتحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز «الوجوه المشرقة» والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الايديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية). وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى. إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن عملنا هنا يندرج ضمن مشروعنا العام «نقد العقل العربي» فإن تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا

«العقل» هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر.

ومع ذلك كله، فإن المسار العام الذي ساد وطغى في التجربة الحضارية العربية الاسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسينا ذلك «النموذج الأمثل» الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية. لقد رفض النبي (ص) مراراً أن يسمى ملكاً أو رئيساً محدداً هويته بكونه نبياً ورسولاً لا غير. ومع أنه كان يمارس، عملياً، مهام رئيس الجماعة، قبل الهجرة، ومسؤوليات رئيس الدولة، بعدها، فإن جميع ما روى من أخبار حول مرحلة الدعوة، وجميع الدلائل كذلك، تشهد بأن سلوكه لم يكن سلوك ملك أو رئيس مستبد. ومما له دلالة في هذا الصدد أن اتباعه لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم، على أنهم مرؤوسون محكومون، بل لقد كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئاً: لقد كانوا «أصحاب» محمد أو «صحابته».

وقد رسم القرآن الكريم، خلال المرحلة المكية، الأسس التي تنبني عليها هذه الصحبة فذكر منها الشورى. قال تعالى: ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾ (٤٢/٣٦ ـ ٣٩). فالشورى هنا موضوعة جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبائر والعفو بعد الغضب والاستجابة للرب وإقامة الصلاة واعطاء الصدقات والتضامن للدفاع عن النفس، وكأنها جزء من ماهية الإيمان والإسلام... ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في المرحلة المدنية، والدعوة آخذة في التطور سريعاً إلى دولة، يؤكد هذا المعنى نفسه متجهاً به هذه المرة إلى النبي ذاته ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تنبني عليها علاقته بصحابته. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فبما رحمة من الله لِنتَ لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ (٣ ـ ١٥٩). أما الأحاديث النبوية التي تحث على الشورى مثلها مثل الأخبار التي تروي كيفية ممارسته (ص) لها ولجوئه إليها فكثيرة جداً. وحديث «النخل» معروف مشهور: فقد مر بجماعة في المدينة تلقح النخل فقال لهم لو تركتموه لكان أحسن فتركوه، ولما لم ينتج أخبروه، فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

﴿أمرهم شورى بينهم﴾، ﴿وشاورهم في الأمر﴾، ﴿أنتم أدرى بشؤون دنياكم﴾: معالم ثلاثة في «نموذج» للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله. ويأتي معْلم آخر ليضفي على هذا «النموذج» طابعاً يختلف به اختلافاً تاماً عن النموذج الاستبدادي الذي عرفته حضارات الشرق القديم: نموذج «الراعي والرعية» الذي تعرفنا على مضامينه في مدخل هذا الكتاب. إن مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي الاسلامي حضوراً قوياً. ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معاً هو أن المضمون الذي كرسته الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الاسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو المضمون الاسلامي الذي يقرره

حديث نبوي مشهور، بل إنه المضمون الموروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر (راجع المدخل، الفقرة ٨)، وهذا يتنافى تماماً مع التصور الاسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامة («ليس كمثله شيء»)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الاسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعاً، وليس «راعياً» لشعب مختار.

ومما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الاسلام فهو ليس من أسمائه الحسنى، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راع» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[1]. أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي والرعية» في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعبراني ثم الفارسي، ويعطي مضموناً جديداً للرعاية، وهي حفظ الأمانة واقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته. وعبارة «كلكم راع . . .» ذات دلالة خاصة: إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل «كلكم راع» كل في ميدانه، وليس لـ «الإمام الذي على الناس» أي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية عن «الحاكم» في الإسلام، اسلام عهد النبوة. انه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة (﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، و ﴿وشاورهم في الأمر﴾، و «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، و «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته») إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد. وهذا ما حصل فعلاً في سقيفة بني ساعدة. لقد توفي النبي ولم يعين من يخلفه، وكان الدين قد أكمل ﴿اليوم أكملت لكم دينكم . . .﴾ (المائدة ٥/٣)، أما الدنيا فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» فيما ليس فيه نص. وما أن سمع الصحابة بخبر وفاته حتى بادروا إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ فتداولوا في «الأمر» (= الحكم) أحراراً من كل قيد. وقد حصلت مشادات كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تبايع فعمل بمبدأ ﴿وشاورهم في الأمر﴾ بل عمل بكامل مضمون الآية التي ورد فيها هذا

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ٩، ص ١١١، عن ابن عمر.

المبدأ: ﴿فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾، وذلك ما فعل مع سعد بن عبادة أولاً ثم مع علي بن أبي طالب وجماعته ثانياً (راجع الفصل الرابع، الفقرتان ٢ و٣). ليس هذا وحسب بل إن أبا بكر قد عبر عن مضمون المَعْلم الرابع «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» تعبيراً سياسياً دستورياً واضحاً فقال في خطبته التي ألقاها بعد مبايعة الناس له: «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم. ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه». ولما أحس أبو بكر بدنو أجله استشار الناس (جعل الأمر شورى بينهم، وشاورهم فيه) فكان الاتفاق على عمر بن الخطاب، ولو جرى انتخاب عام على الطريقة الحديثة لما نال أغلبية الأصوات غيره. وعندما طعن وشعر بأن أيامه معدودة استشار، وفكر وقدر، ثم أسند الأمر إلى ستة، عرفوا بـ «أهل الشورى»، ليختاروا واحداً من بينهم. لقد طبقت «الشورى» زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تتناسب مع ذلك العصر ولكن دائماً في إطار مضمون الضوابط الأربعة السالفة التي قررها عهد النبوة، الضوابط التي تسد الباب سداً أمام «الاستبداد بالأمر».

ومع ذلك كله فقد بقي «النموذج» الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجاً مفتوحاً، إذ لم يكن هناك نص تشريعي، من القرآن أو من السنة، يشرع لمسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات المنصوص عليها. لقد بقي المبدأ الغالب في مسألة الحكم هو مضمون الحديث الذي اتخذنا منه ضابطاً ثالثاً، حديث «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» ولذلك خضعت هذه المسألة في الإسلام لـ «دراية» الناس التي لم تتوافق دائماً مع الضوابط الأخرى ولذلك كانت موضوع اختلاف وخلاف. وإذا كان الاختلاف زمن أبي بكر وعمر قد فُصل فيه بصورة سلمية ايجابية، فإن الخلاف الذي نشب على عهد عثمان، وفي السنين الأخيرة منه خاصة، قد تفاقم حتى تتطور إلى صدام وقتال مما كشف عن ثغرات واسعة كان عدم المبادرة إلى سدها هو السبب الحقيقي فيما حدث من فتنة انتهت بانقلاب الخلافة إلى «ملك عضوض».

لقد تناولنا بالتحليل ظروف «الفتنة» وعواملها من خلال المحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، وقلنا إن حصول «التوافق الضروري» بين الأزمة في واحد من هذه المحددات والأزمة أو ما يشبه الأزمة في المحددين الأخرين هو الذي كان وراء ذلك الانقلاب التاريخي الذي عُبّر عنه بـ «انقلاب الخلافة إلى الملك». وواضح أن حصول هذا «التوافق» لم يكن حتمية تاريخية، بل إنه إنما جاء نتيجة أسباب أهمها عدم وجود «قانون» ينظم الحكم. لقد كانت مسألة الحكم مسألة اجتهادية، وككل مسألة اجتهادية فإن الاجتهاد فيها يختلف باختلاف الظروف والمصالح. فكان ما عرضنا له من أحداث «الفتنة» التي دامت نحو ست سنين وانتهت بقتل عثمان. وإذا نحن أردنا الآن أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة» وجب القول إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم

الـذي قام بعـد وفاة النبي. ويتجـلى لنا هـذا الفراغ اليـوم، نحن أبناء القـرن العشرين، في القضايا الثلاث الرئيسية التالية:

١ ـ عـدم إقرار طـريقة واحـدة مقننة لتعيـين الخليفة. لقـد تم تعيين أبي بكـر في ظـروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «فلتة» كما قال عمر بن الخطاب. لقد ترامى إلى سمعه، وهو خليفة، أن شـخصاً قال: «لو قد مات أمير المؤمنين بـايعت فلانـاً» فتأثر عمر لـذلك ثم خـطب في الناس وقال: «إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً، فلا يغرن امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فلقد كـانت كذلـك، غير أن الله وقى شرهـا، وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر»[2] مشيراً بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قـد تمت بدون تـدبير سـابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في السقيفة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها حصلت في السـقيفة حيث احتدم النقاش وتبـاينت الآراء وتنوعت الحجـج. ويضيف عمر بن الخطاب: «فارتفعت الأصوات وكثر اللغط فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر ابسط يدك أبايعك فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار... وإنا والله ما وجدنا امرءاً هو أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعـة أن يحدثوا بعدنـا بيعة، فـإما تـابعهم على مـا نرضى أو نخـالفهم فيكون فساد»[3]. وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألة بلغة عصرنا قلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفـة للرسول قد تمت بطريقة ارتجالية، ولكن النتيجة كانت في النهاية عـلى أفضل مـا كان يمكن أن يكون الأمر عليه لو لم يكن فيـه ارتجال إذا كـان أبو بكـر أكثر الصحـابة حـظاً في نيل أغلبيـة الأصـوات... لقد تـلافى أبو بكـر تكرار مثـل تلك «الفلتة» بتعيينـه عمر بن الخـطاب بعـد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاها عمر بتعيين ستة يرشحون واحـداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثـمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي أيـام «الشورى» فـإن ما حـدث من ميوعـة سياسيـة ومن فتنة في أواخر عهـده ما كـان ليحدث بـالصورة التي بهـا حدث لـو لم تكن هنـاك ثغـرتان أخريان في نظام الحكم القائم سنعرض لهما في الفقرتين التاليتين:

٢ ـ عدم تحديد مدة ولاية «الأمير». والأمير في الإصطلاح العربي القديم هـو قائـد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحـد يعرف كم ستـدوم الحرب فلم يكن من المعقـول قط تحديـد مدة ولاية أمير الجيش، إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عـزل أو قتل وحينئـذ يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقـد لقب «أمير» ويعـود إلى مكـانه كبقيـة الناس. وبمـا أنه لم يكن هنـاك نص تشريعي من القرآن أو السنـة ينظم مسـألة الحكم، وبمـا أن العرب لم تكن لهم تقـاليد راسخـة في ميـدان الحكم والـدولـة، فـإن نمـوذج «الأمـير» الذي كـان حاضـراً في خيـال المسـلمين عقب وفـاة النبي هـو نمـوذج أمـير الجيش. وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السيـاسي العربي آنـذاك. وهكذا فعنـدما بـايع

---

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

الصحابة أبا بكر خليفة للنبي (ص) لم يكونوا يقصدون أنه سيخلفه في النبوة، فهذا ما لم يكن ليخطر ببال أحد، فمحمد خاتم النبيين والمرسلين، وإنما بايعوه ليخلفه في تسيير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذن فقد بايعوه قائداً عاماً لجيوش المسلمين ولذلك لم يكن من المعقول أن يخطر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه، وبايع الناس عمر بن الخطاب خليفة له وصار الناس يدعونه: «يا خليفة خليفة رسول الله» استثقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين»، استحسنها لأنها تعبر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها ولم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خائضون في حروب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعيّن عثمان بنفس الصفة (=خليفة = أميراً للمؤمنين = أميراً على جيوش المسلمين).

والجديد الذي حصل على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى ملّه الناس» وكان رجلاً مسناً بويع في السبعين من عمره. وهناك من يفترض أن الذين فضلوه على علي بن أبي طالب الشاب ـ حين الشورى ـ إنما فعلوا ذلك لأنهم كانوا يترقبون انتهاء أجله قريباً. . . ولكن الذي حصل هو العكس: لقد طال أجله وتفاقمت المشاكل واستفحل الخلاف وحصل «التوافق الضروري» ليس فقط بين الأزمة في «القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة»، بل لقد تزامن ذلك أيضاً مع قيام أزمة دستورية، والخليفة طاعن في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسيئون التصرف. ولم تُجدِ النصيحة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و «صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده والتزاماته بالإصلاح. . . وإذن لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر من بعده؟ من هنا كان تردد الصحابة. . . إلى أن حاصره الثوار وطلبوا منه الاعتزال، فأبى وامتنع: بأي «قانون» يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحلّ إلا بالدم، وعندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة. وبقي الحكم بعد عثمان يعاني من هذه الثغرة إذ لم يحدث قط أن انتقل الحكم من «صاحب الزمان» إلى من يخلفه من ولاة عهده أو غيرهم إلا عند الموت. وعندما يتأخر الموت الطبيعي يكون الحل هو الموت المدبر، إما بالسم أو بطريقة أخرى.

٣ ـ عدم تحديد اختصاصات «الخليفة» لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان. والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، نقصد بذلك «أمير الجيش». إن اختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تحد، إن مهمته هي ادارة الحرب وكسب النصر، وعليه أن يستعين بقواد مساعدين ويستشيرهم هم وغيرهم ممن لهم الخبرة بالميدان وشؤون الحرب عامة، وإذن فتحديد اختصاصاته أمر غير وارد، لم يكن من «المفكر فيه». ولم تطرح المشكلة زمن أبي بكر

ولا زمن عمر لأن عصرهما كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما تحرك مفعول كل من «القبيلة» و«الغنيمة» وحدث تخلخل في «العقيدة»، في أواخر عهد عثمان، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها: لقد طرحت بحدة من خلال لائحة المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان، وهي مآخذ يمكن تلخيصها كلها في أمر واحد وهو أن عثمان تجاوز اختصاصاته: عيّن أقاربه وتصرف في خمس الغنائم... الخ وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختلفون عليه [= يعني عمر بن الخطاب] فضل فضلٌ من مال، فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلِمَ كنت إماماً»[4]. وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعتزل عنا عملك الفساق واستعمل علينا من لا يتهم على دمائنا وأموالنا واردد علينا مظالمنا، قال عثمان: ما أراني إذن في شيء إن كنت استعمل من هويتم واعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم»[5].

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وأن من اختصاصاته وحده اختيار الولاة والعمال، وبالتالي فـ«الأمر» (أي الحكم والسلطة والخلافة) يفقد معناه ومضمونه إذا جرد من هذه الاختصاصات... أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فقد كان كما يلي: «قالوا: والله لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن، فانظر لنفسك أو دع». فلما أبى أن يفعل ما طلبوا وأصرَّ على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأخلع سربالاً سربلنيه الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلقت جماعة جدران قصره يقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرّع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية، نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير» على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاثة التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية «الأمر» بقوة السلاح وفرض نفسه «خليفة». وبما أنه كان يفتقد إلى الشرعية، التي كانت إلى ذلك الحين تستند على «الشورى» ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء «رضى الله»، فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (راجع الفصل التاسع، الفقرة ٢). إن افتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله يدعي «الشرعية الإلهية» في مسألة تركها الشرع الإلهي للناس، لاختيارهم ورضاهم. وسيأتي العباسيون لينقلوا - كما رأينا - هذه «الشرعية الإلهية» المزعومة من ميدان «القضاء والقدر» إلى ميدان

---

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٥-٦٤٥.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

«الإرادة الإلهية»، فأصبح الخليفة العباسي يحكم، لا بسبب «سابق علم الله»، بل بمشيئته وإرادته (= الله)، وبالتالي صارت ارادة الخليفة من إرادة الله. وهذا قد فتح الباب واسعاً، كما رأينا، لتكريس مقولات وأطروحات الايديولوجيا السلطانية الاستبدادية الموروثة من حضارات الشرق القديم، الفرعونية والبابلية والفارسية، فأصبحت تلك المقولات والأطروحات تمثل الجانب «العقلي» في الفكر السياسي في الإسلام بينما ظل الجانب «النقلي» (فقه السياسة) ينقل من الواقع، الماضي منه والحاضر، ما به يبرر الأمر الواقع الذي يفرضه الحاكم بالشوكة والغلبة. وقد انتهى الأمر كما رأينا إلى صياغة «مبدأ كلي» يلغي المسألة السياسية تماماً: مبدأ «من اشتدت وطأته وجبت طاعته».

من هنا يتجلى واضحاً أن اعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية (﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ﴿وشاورهم في الأمر﴾، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»)، وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادىء الدستورية التي تجعل حداً لمثل ذلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز واضحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسمته الثغرات الثلاث التي تحدثنا عنها (= عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته). ونحن عندما نلح على هذه القضايا التي أصبحت من بديهيات الفقه الدستوري المعاصر فلأننا نرى بعض الكتاب ممن يكتبون في «الفكر السياسي الاسلامي» ما زالت نظرتهم إلى الأمور واقعة تحت تأثير نظريات الماوردي وغيره من الفقهاء الذين نظّروا لنظام الحكم المعاصر لهم والذين كانوا مشغولين في نفس الوقت بالرد على الشيعة الرافضة. إن آراء الماوردي وغيره من المتكلمين والفقهاء ليست ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أملتها ظروف سياسية معينة. إنها آراء أدلى بها فقهاء مسلمون ضمن سياق تطور الحضارة الإسلامية، هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أنها لا تمثل، وحدها، رأي الإسلام (وقد تتعارض مع الخلقية الاسلامية وقد لا تتعارض). إنها لا تمثل «رأي الإسلام» لسبب بسيط هو أنه ليس هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، بل المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه.

وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة، التي هي إرث للإنسانية كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية «رئيس الدولة» في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والنظام الجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك ثلاثة مبادىء لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها. إن عدم حماسة بعض الحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام، إن عدم حماستها للديمقراطية الحديثة، موقف لا مبرر له. إن تبرير ذلك بالزعم بأن

الخليفة في الإسلام يمكن أن يغين بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين... الخ، ويكون مدة ولايته لا تحدد بدعوى أن مبايعته تقتضي تفويض الأمر له، ويكون اختصاصاته لا يحدها إلا كتاب الله وسنة رسوله. إن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة ودعاواها وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة.

إعادة تأصيل الأصول في الفقه السياسي الإسلامي ضرورة ملحة، ولكن هل يكفي ذلك وحده لتجديد العقل السياسي العربي؟

لا نعتقد. إن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلاً لغرس الحداثة السياسية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً بمحددات، اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن «تجديد» محدداته الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، تجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي. إن نقد الحاضر، بما يحمله معه من بقايا الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا لا ينفصلان، إن على صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيهما: إلى «القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة».

«القبيلة» و «الغنيمة» و «العقيدة» محددات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر. أجل لقد دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحتك بالحضارة المعاصرة، فظهرت التيارات الايديولوجية النهضوية والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما غرست بنيات تنتمي إلى الاقتصاد الحديث فتعرضت المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى نوع من القمع والإبعاد وأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا. لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساساً إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محددات جديدة عصرية. غير أن المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز هذه، بصورة كافية وتامة، لأسباب وعوامل كثيرة، خارجية كالغزو الاستعماري وامتداداته، وداخلية كانخراطنا من فوق فقط في الحداثة العصرية... فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات واحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا تخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت»

ليجعل حاضرنا مشابهاً لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا، فأصبحت «القبيلة» محركاً للسياسة وأصبح «الريع» جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت «العقيدة» إما ريعية تبريرية وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج).

وإذن فالمطلوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم، مهام تجديد العقل السياسي العربي، المطلوب هو:

أ ـ تحويل «القبيلة» في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلاً وواصلاً، في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم. حقاً إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

ب ـ تحويل «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضريبة»، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية... الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي اقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

ج ـ تحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي: فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية، إن تحويل «العقيدة» إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل «المجرد» والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمانٍ وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كـ «فاتحة» لقول جديد...

المــراجــع

١ ـ العربية

كتب

ابن ابي الحديد. شرح نهج البلاغة.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨. ١٣ ج.

ابن الازرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧. ٢ ج. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. منهاج السنّة النبوية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ٤ ج في ٢.

ابن حبيب، أبو جعفر محمد. كتاب المحبر. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د.ت.].

ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. التذكرة الحمدونية. تحقيق إحسان عباس. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣. ٢ ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ٤ ج.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩. ٦ ج.

ابن رجب، الحافظ أبو الفرج. الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢.

ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠. ٨ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال. شرح عبد الأمير مهنا. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨.

ابن طباطبا، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢٧؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد الفريد. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣. ٨ ج في ٣.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هذّبه ورتّبه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩. ٧ ج.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الإمامة والسياسة، وهو المعروف بـ تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد طه الزيني. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣. ٣ ج في ١. طبعة أخرى عن: القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

ـــــــ. عيون الأخبار. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣. ٨ ج في ٢.

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ. البداية والنهاية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ١٤ ج في ٧.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب. كتاب الأصنام. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. المنية والأمل.

ابن المقفع، عبد الله أبو عمرو روزبه. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. الفهرست. تحقيق غوستاف فلوغل. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤. (روائع التراث العربي؛ ١)

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥. (سلسلة تراث الإسلام؛ ١)

أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم. كتاب الخراج.

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. أخبار مكة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٢ ج في ١.

الاسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد. التبصير في الدين. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٠.

الأشعري. مقالات الاسلاميين.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

الأصبهاني. مقاتل الطالبيين.
الأصبهاني، الراغب. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء. بيروت: [د. ن.، د. ت.].
الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني.
الأمة والدولة والإندماج في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخرون]. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ ج.
أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١. ٣ ج.
ـــــ. فجر الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.
الأنصاري، عبد الرحمن الطيب. قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية. الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢.
أيش، يوسف. نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنّة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.
الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٧.
البخاري، صحيح البخاري. بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]. ٩ ج في ٣.
بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.
البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. طبعة استانبول، ١٩٢٨.
ـــــ. الفرق بين الفرق. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣.
البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. أنساب الأشراف. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩.
ـــــ. فتوح البلدان. القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٨هـ.
الجابري، محمد عابد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
ـــــ. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)
ـــــ. تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
ـــــ. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البخلاء. تحقيق طه الحاجري. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٣.
ـــــ. البيان والتبيين.

ـــــ. العثمانية. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
ـــــ. كتاب التاج في أخلاق الملوك. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.
ـــــ. كتاب الحيوان.
الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٨.
حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط ٦. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧. ٢ ج.
ـــــ وعلي ابراهيم حسن. النظم الاسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
حسين، طه. الفتنة الكبرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥.
الحنبلي، محمد بن الحسين أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٦.
الدوري، عبد العزيز. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.
ـــــ. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د. ن.]، ١٩٤٩.
الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.
الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
زغلول، عبد الحميد سعد. تاريخ المغرب العربي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: الدار العالمية، [د. ت.]. ٤ ج.
زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
السامر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١.
السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٣ ج.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الاتقان في علوم القرآن. القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٥١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨. ٣ ج في ١.
الشيبي، مصطفى كامل. الصلة بين التصوف والتشيّع. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
صفوت، أحمد زكي. جمهرة خطب العرب. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.]. ٣ ج.
الصليبي، كمال. التوراة جاءت من جزيرة العرب. ترجمة عفيف الرزاز. ط ٣. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. ٨ ج.
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ.
عاقل، نبيه. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول. دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، [د.ت.].
عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عطوان، حسين. الدعوة العباسية. عمّان: مكتبة المحتسب، [د.ت.].
ـــــ. الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦.
علي بن أبي طالب (الإمام). نهج البلاغة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.]. ٤ ج في ١.
العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.
ـــــ. محاضرات في تاريخ العرب. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥.
عمارة، محمد. رسائل العدل والتوحيد. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
عمر، فاروق. التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين. بيروت: مؤسسة المطبوعات، ١٩٨٠.
الغامدي، أحمد بن سعيد بن حمدان. عقيدة ختم النبوة. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢هـ.
ـــــ. فضائح الباطنية. الكويت: دار الكتب الثقافية، [د.ت.].
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. كتاب تحصيل السعادة. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.
ـــــ. كتاب السياسة المدنية. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.].

القاضي، وداد. **الكيسانية في التاريخ والأدب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.

فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة وحسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨. (سلسلة الألف كتاب؛ ١٣٦)

فلوتن، فان. **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية**. تعريب حسن ابراهيم ومحمد زكي ابراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣.

قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩.

ـــــ. **مشاهد القيامة في القرآن**. بيروت: دار الشروق، [د.ت.].

القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي. **الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الاسلامية** نشرها محمد بن عبد الجليل. تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤.

القمي الأشعري، سعد بن عبد الله بن خلف. **المقالات والفرق**. طبعة طهران، ١٩٦٣.

لامانس. **دراسات حول خلافة معاوية، دراسات حول العصر الأموي**. (بالفرنسية)

ماسينيون، لويس. **خطط الكوفة**. ترجمة تقي الدين بن محمد المصعبي. صيدا: [د.ن.]، ١٩٤٦.

الملطي، أبو الحسن محمد بن أحمد. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

ـــــ. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧.

ـــــ. **نصيحة الملوك**. بغداد: وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٧.

المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. **تفسير الجلالين، وبهامشه لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي**.

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط ٤. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢.

معروف، نايف. **الخوارج في العصر الأموي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

المقدسي، محمد بن طاهر. **البدء والتاريخ**. طبعة فرنسا، ١٩١٦.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ. ٢ ج.
ــــ. النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبني هاشم. طبعة ليدن، ١٨٨٨.
المنقري، نصر بن مزاحم. وقعة صفين. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٦٥هـ.
الناشيء الأكبر، عبد الله بن محمد. مسائل الإمامة. بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١.
النشار، علي سامي. نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
النص، إحسان. العصبية القبلية وآثارها في الشعر الأموي. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.
النوبختي. فرق الشيعة.
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. كتاب المغازي. طبعة أوكسفورد، ١٩٦٦.
الوردي، علي حسين. وعاظ السلاطين. بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤.
اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥. ٢ ج.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن ابراهيم. «تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام.» نص بتحقيق هـ. كوفلر. إسلاميكا: السنة ٦، العدد ٤، ١٩٣٤.
الببلاوي، حازم. «الدولة الريعية في الوطن العربي.» المستقبل العربي: السنة ١٠، العدد ١٠٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ansart, Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 1977.
Badie, Bertrand. *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.
Balandier, Georges. *Anthropologie politique* Paris: Presses universitaires de France, 1967.
Burdeoui, Georges. *La Politique au pays des merveilles*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.
Chatelet, François. *Les Idéologies*. Paris: Hachette, 1978.
Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.
Godelier, Maurice. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris: Editions sociales, 1970.
Lukacs, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit, 1960.
Rodinson, Maxime. *L'Islam et le marxisme*. Paris: Seuil, 1972.

Sahlin, Marshall. *Au cœur des sociétés*. Paris: Gallimard, 1980.
Sur le mode de production asiatique. Paris: Editions sociales, 1969.

Periodicals

Foucault, Michel. «Omnus et singulatum: Vers une critique de la raison politique.» *Le Debat* (Paris): no. 44, novembre 1986.
Gillet, Claude. «Les Lectures: Cours social et écriture révélé.» *Studia Islamica:* LXII, MLMLXXXI.

فهرس

(أ)

(ب)

(خ)

(د)

(ر)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)